

从“天下”国家到民族国家

历史中国的认知与实践

[日]王柯 著

上海人民出版社

文景
Horizon

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.com

从“天下”国家到民族国家

历史中国的认知与实践

[日]王柯——著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践／（日）王柯著．—上海：上海人民出版社，2020

ISBN 978-7-208-16167-2

Ⅰ．①从…　Ⅱ．①王…　Ⅲ．①中华民族－民族形成－思想史－中国②民族政策－研究－中国　Ⅳ．①K28②D691.72

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第231029号

书　　名：从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践

作　　者：（日）王柯

出 品 人：姚映然

责任编辑：谭宇墨凡

转　　码：欣博友

ISBN：978-7-208-16167-2/K·2906

本书版权，为北京世纪文景文化传播有限责任公司所有，非经书面授权，不得在任何地区以任何方式进行编辑、翻印、仿制或节录。

文
景

Horizon

豆瓣小站：世纪文景

新浪微博：@世纪文景

微信号：shijiwenjing2002

发邮件至wenjingduzhe@126.com订阅文景每月书情

原书名：《中国，从天下国家到民族国家》
作者：王柯
本书简体中文版由台湾政大出版社授权出版
同意经由北京世纪文景文化传播有限责任公司出版中文简体字版本。
非经书面同意，不得以任何形式重制、转载。

目 录

自序
第一章　三重的天下：中国多民族统一国家思想的起源
　　一、“四海之内”与“九州”：理论上的“天下”与现实中的“天下”
　　二、“内服”与“外服”：阶级制“天下”的成立
　　三、“中国”与“四夷”：统一之“天下”的有机构成
　　结　论
第二章　文明论的华夷观：中国民族思想的起源
　　一、“华夏”与蛮、夷、戎、狄：是民族还是文明共同体
　　二、“四夷”与“礼”：民族歧视的构造
　　三、走向“中原”之路：以文化为渠道的民族膨胀
　　四、“天下”与“德”：多民族国家形成的基础
　　结　论
第三章　万里长城的内外：成立时期的中华帝国与夷狄
　　一、秦帝国的“属邦”
　　二、汉帝国的外臣与内属
　　三、从“兄弟之国”到“臣国”
　　四、儒教与夷狄
　　结　论
第四章　分治与同化：五胡十六国时代胡人政权的中华王朝思想
　　一、从单于到皇帝——胡人社会在政治制度上的变化
　　二、从夷狄到华夏：胡人在文化与民族特征上的变化
　　三、从游牧到农耕：胡人社会经济模式的变化
　　结　论
第五章　多重的帝国与多元的帝国：唐、辽、元的国家和民族
　　一、羁縻与和亲：唐代的羁縻府州制度
　　二、一国两制与两国一家：辽代的南北面官制度
　　三、中国化与二都制：元代的政治构造

结　论
第六章　大一统帝国的连续性与非连续性：元、明、清的土司制度
一、国家主权与土司、土官
二、土司地区的“中国化”
三、“改土归流”与清王朝的“华夷”认识
结　论
第七章　在中华与“乌玛”之间：藩部体制与维吾尔社会统治体系
一、从“招服”到征服：清王朝统治维吾尔社会的开始
二、维吾尔社会与伯克制：清王朝的间接统治
三、满人盟主之臣民：藩部体制下的维吾尔社会
四、和卓的“圣战”：民族隔离政策的危机
结　论
第八章　国际政治背景下的新疆建省：多民族近代国家建设的尝试
一、收复新疆的背景：19世纪后期英俄势力的入侵
二、“塞防论”与“海防论”：近代国际政治与领土
三、废除间接统治政策：从藩部之民到国家之民
结　论
第九章　构筑“中华民族国家”：西方国民国家理论在近代中国的实践
一、“驱除鞑虏”：“中华”在近代的再认识
二、“五族共和”：向多民族统一国家的回归
三、“积极的民族主义”：大中华民族时代的开始
四、“民族主义就是国族主义”：国民国家思想的实践
结　论
第十章　从“民族自决”到“民族自治”：中国共产党民族政策的诞生
一、共产国际指导的“民族自决”与“联邦制”（1922—1937年）
二、帝国主义侵略与“民族自决论”的质变（1937—1945年）
三、否定“联邦制”与“民族区域自治”的确立（1946—1949年）
结　论
结语　民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱
征引文献

自序

本书为2001年由中国社会科学出版社所出版拙著的增订版，原名《民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱》，是笔者探讨中国的民族与国家思想系列著作的第一册。当年写下这样一部书的一个最基本的目的，就是为了说明中国为什么一定坚持多民族国家的构造形式，反言之，就是想要探讨多民族国家构造为什么对于中国具有如此大的魅力。为了达到这个目的，自然需要搞清诸多前人没有系统涉及，但是要想回答上述主题就必须首先搞清楚的问题。首先，中国的多民族统一国家思想究竟是一种历史的必然，还是汉族这个中国最大的民族集团后来的主观的肆意解释？第二，如果中国的多民族统一国家思想是一种历史的必然，那么它的原动力在哪里？第三，如果真有这样一种使中国走向多民族统一国家的原动力，那么在中国的历史长河中是否形成了一个追求多民族统一国家的历史规律？第四，谁是能够感知和实行这种原动力的主体？尤其重要的是其中是否包括了周边的民族集团？最后这一点其实至关重要，因为它还是贯穿了以上所有问题的一条主线，今天许多人对中国多民族国家构造形式所感到的疑惑，事实上大多都与此相关。

其实，对于这个问题，笔者当初也曾经抱有很多的疑惑，内心也十分纠结。因为，如果说有这样一种让周边民族也可以成为主体的原动力，那么如何解释近代以来此起彼伏地发生在西藏、新疆的维吾尔地区以及内蒙古部分地区的标榜民族独立的民族抗争问题？然而，如果说没有这样一种让周边民族也可以成为主体的原动力，那么如何解释一个小小的“中原”能够扩展到今日之庞大“中国”的事实？如果说这都是通过战争征服的手段所取得的，就像有人指责中国从商周时起就开始歧视和欺压周边国家和周边民族集团，那就会使我们这些曾经受过“哪里有压迫，哪里就有反抗”“得道多助，失道寡助”之教育的人们，不知道该怎样面对“中国”“中华文化”至今绵延不息的历史事实。

周边的民族集团也是让中国走向多民族统一国家的主体，这一点也可以从今天的民族独立运动只是发生在部分地区的部分民族集团中一事上得到证明。今天中国民族问题的最强烈表现，不外乎打破现有国家构造，争取建立自己民族国家的思想和运动。其实，这只是一个受到近代国家思想影响的表现方式，这与历史上中国周边各民族集团表现自己的方式不同，那时的各民族集团大多都通过不同手段争取让自己成为主导中国这个多民族国家的主体。由此也可以看出，中国传统的多民族统一国家思想的最高目标，其实就是一个国家政权之下的“多民族性”，而领土并不能代表第一义的价值。仅从民族问题的现状中无论如何都无法看清民族问题的实质，对于具有悠久的多民族国家历史的中国来说，这一点更是不容置疑。

中国的多民族统一国家思想的根源，可以追溯到中国人（包括之后接受中国文化思想的人们）对世界的原初认识，追溯到在这种认识之上的人类与自然神灵之间建立的契约关系，以及为了遵守这种契约关系而形成的关于人与人之间、个人—集团—社会—国家四者之间、文化与政治之间、权威与权力之间、民族属性与文化属性之间关系的认识。笔者认为，只有在这一宏观认识的基础上，我们才能够正确掌握中国多民族统一国家的历史脉络，理解中国多民族统一国家思想在各个时代的发展演变，理解各个时代的民族关系和各个政权处理民族问题政策的得失，进而思考近代民族问题发生的原因，找到解构近代民族问题的关键。

出于以上考虑，本书首先在第一、第二章中利用先秦时期的资料和实践，解读中国民族思想和国家思想的来源、特征和意义。从第三章起，按照时代对各个中国王朝的多民族统一国家思想和实践进行分析；而分析的程式，是按照从制度到思想、再从思想到文化的步骤：首先研究王朝的政治制度和民族政策，判断其是否是一个多民族统一国家或以组织多民族统一国家为目标；然后通过具体研究其组织多民族统一国家的政策决定过程和政治行动过程，观察其处理国家与民族之间关系的方式，并从中解析出其关于民族和国家的思想；最后，针对上述有关多民

族统一国家的思想和实践，分析其对中国多民族统一国家形成和发展所做出的贡献，尤其是对中国多民族统一国家思想的形成和发展所做出的贡献，进而从传统文明形成和发展的角度寻找和发现支持这种思想的原因。

第八、第九、第十章，从中国国内社会变动和围绕中国的国际局势变动两个方面，分别通过再现晚清体制政策变化、辛亥革命及中华民国成立、中国共产党的发展这三个历史过程中的各种历史事件，梳理其中各种具象的和抽象的关联，从民族与国家关系之思想的角度探讨中国为什么会走上建设近代国家之路，之后又发生过什么演变及其原因，尤其注意到在这些过程中如何处理多民族统一国家传统的问题。毫不讳言，笔者认为：中国传统的多民族统一国家思想与来自西方的近代民族国家思想之间存在一个巨大的鸿沟，西方的近代民族国家思想的导入给近代中国带来了许多棘手的、至今无法彻底解决的问题。而中国至今仍然无法彻底解决民族与国家之间的关系问题，也与它无法彻底放弃文化传统，包括多民族统一国家的传统思想有关。为了进一步探讨这一问题，本书较旧版在该部分做了较大的调整，增添了新的章节。

拙著旧版出版以后，很多大学的人类学、社会学和历史学课程将拙著列入教材或必读文献，也出现了盗印和私自收入资料库传送至互联网的现象，而许多好友、同学又多次向我表达希望再版的愿望。其实我也早有此意，因为旧版中有许多当初未及整理而出现的语言混乱及叙述不清的地方。然而，由于各种原因，再版一直未能如愿，其中最大的原因莫过于笔者的忙碌和懒惰。因为拙著希望给读者展示的是上下跨越数千年的中国多民族统一国家历史和思想的全息图景，不仅时时处处都要考虑与深邃的中国思想文化之间的多重关系，还要准确把握历史进程的大方向，同时还要深入分析并揭示各种历史事项的意义所在，即使如今再次校对增补，也是一个需要花费时日和心血的大工程。事实上，此次增补从开始到完成，也花费了一年以上的时间。虽然整体结构上变动不是很大，但是在思路上做了许多新的调整，章节上做了部分增减，文字上

也做了大量的修改。

在这里，笔者要首先感谢好友——台湾政治大学周惠民教授的支持，如果没有他的大力推荐，恐怕笔者不会产生修订旧版的气力和信心。同时还要衷心感谢政大出版社能够慷慨答允出版拙著，特别感谢总编辑刘维开教授和林淑祯编辑，如果没有他们的友情和支持，拙著无法以这种形式与如此速度问世。近年由于工作关系，笔者与台湾学界有了更多的交流。台湾学者的诚实、诚恳、热心和对待学术的认真态度，给笔者留下了非常深刻的印象，拙著中的很多思想就是来自他们的启示。由于篇幅关系，笔者无法一一致谢，但在心中深深感谢着这些多年来一直支持和激励我的台湾学术界的好友和挚友们。笔者还要感谢神户大学研究生院的同学们，尤其是李丰博士和程书嘉同学，在自己也很忙碌的情况下认真地帮助笔者校对了全文。在本书即将出版之际，笔者不由得想起一位与拙著有缘但已经去世的大家——中国著名的历史学家白寿彝先生。当初他在看到拙著书稿之后，立即告诉笔者他愿意推荐给中华书局出版，只可惜笔者当时已与其他出版社签订了出版合约。如果不出所料，白寿彝先生之所以能够看出拙著尚有一定学术价值，应该和他出身于穆斯林家庭有关，因此先生看出了拙著对多民族国家形式的推崇和对中国的多民族统一国家思想的评价。但愿此次拙著的出版不辜负先生的期望，能够对诠释中国多民族统一国家思想的系谱做出一些学术上的铺垫。

最后谨以此书献于我亲爱的母亲与两位一直守护在母亲身边的弟弟。四十余年献身于教育事业的母亲，多年来一直在远方默默地守望着笔者在学问中耕耘，此次拙著的出版也与她的支持无法分开。祝愿母亲永远安康，让儿子能够一直有继续问学的精神力量。我深爱的两位弟弟多少年来不弃不离，送走父亲，照看母亲，还要不时照拂这个远方的不尽孝悌之责的兄长，而我却只能借此机会表达我的深谢和歉意。

王柯

2013年深秋，于六甲山麓

第一章　三重的天下：中国多民族统一国家思想的起源

古代中国历史学常常将中国历史上溯到“三皇五帝”的时代，然而“三皇”时代只是一种传说，不足称史，司马迁在《史记》中也只列有《五帝本纪》。“三皇”，即天皇、地皇和泰皇，《史记·秦始皇本纪》记李斯等人在为秦王嬴政“议帝号”时说道：陛下“平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。臣等谨与博士议曰：‘古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。’臣等昧死上尊号，王为‘泰皇’。命为‘制’，令为‘诏’，天子自称曰‘朕’。”泰皇即人皇，而嬴政答曰：“去‘泰’，著‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇帝’。”显而易见，所谓天、地、人三皇及其时代，不过是远古时代“中国人”对空间和时间的一种概括和想象而已。但是这种概括想象，却反映了远古时代“中国人”的一种最原始的、素朴的思维方式。这就是，空间与时间相通，人间与天、地相联。人类世界，不是人类独自的家园，而是人类与天、地共存的空间；人类社会的历史，也就是人类与天、地共同度过的时间；人类社会的一切现象和规律，也处处体现了天、地的意志。

远古时代“中国人”的这种素朴原始的思维，奠定了“天下思想”的基础。因为在物质的层面上，人类社会与天、地构成一个须臾不离的大宇宙，所以在精神的层面上，人类社会自身实际上也就成为一个有天有地的小宇宙。“天下思想”，是中国传统国家思想的集大成者。从中国的历史来看，无论是在空间上展开的国家构造，或是在时间上展开的王朝更替，都受到“天下思想”的影响与制衡。因此，当我们探索中国多民族统一国家思想的起源、追溯中国多民族统一国家的历史传统时，就要首先从它与“天下思想”的关系看起。

一、“四海之内”与“九州”：理论上的“天下”与现实中的“天下”

从逻辑上来说，只有“天”的思想形成之后，“天下思想”才有可能形成。关于“天”这一概念的形成时代，有一种观点认为是在周代。(1)但是如果根据中国最古老的文献的说法，还可以上溯到更加古老的年代。比如，《尚书·虞书·尧典》篇中有“乃命羲和，钦若昊天”一文，记载了中国进入国家社会时代以前的“天”的概念。

很早以前就有人指出，尽管三皇时代属于一种想象和概括，但是关于“五帝”（黄帝、炎帝、尧、舜、禹）的传说却具有一定的可信性。中国历史传说中关于“五帝”以及他们所代表的人类共同体集团的生活时代、生活地域、活动内容等，可能都与当时的事实没有很大的距离。(2)因为五帝中的最后一人“禹”，是中国历史上出现最早的国家——夏王朝创始者“启”的父亲，因此一般认为五帝的时代相当于中国的前国家社会时代。

《左传》哀公元年记载，夏王朝第五代统治者——少康曾“复禹之绩，祀夏配天，不失旧物”。曾有学者经过研究，断定《尚书·商书·盘庚》篇是商代的文献，(3)而《尚书·商书·盘庚》篇中也有“天其永我命于兹新邑，绍复先王之大业，厎绥四方”一文。总之，“天”的概念很有可能产生在周代之前。

在甲骨文的商王卜辞中，已可以看到“天”字出现。甲骨文中的“天”，虽然大多表示“大”的意义，但也有像“王弗病朕天”那样作为“人之巅峰”被使用的例子。(4)在甲骨文中，“天”的概念在很多场合是由“帝”字来表示的。(5)这种观点也可以通过其他先秦文献得到证实，例如，《诗经·商颂·长发》篇中的“帝命不违”的“帝”就可能是“天”。

郭沫若曾指出，商代人以天为卜问对象，卜辞中的“帝”指的是至高神。(6)也就是说，“帝”只不过是具体化、形象化了的“天”而已。然而，

如果加以分析可以看出，在这个具体化、形象化思维过程的深层，实际上有着更加丰富的思想内涵。“帝”原本是一个将祭祀物品置于高架之上焚燎的指事文字，从这种祭祀者将祭品放到高处焚燎的行为中，我们至少可以了解到以下两点。首先，从客观上来看，祭祀的对象是一个从空间位置上高于人间的存在；而这个高于人类、高于人类生活空间的存在，实际上也只能是“天”。其次，从主观上来看，祭祀的对象——“天”，在与人类社会的关系上也是一个高高在上的、具有不可抗拒力量的神圣的存在；所以祭祀者甚至希望通过一种物理的手段抬高祭品的高度，使之尽量接近“天”，以便能够让“天”更加清楚地“看”到、“尝”到或“嗅”到自己对于天的敬畏。

从先秦时代中国人关于祭祀的思想中可以看出，对于古代中国人来说，“天”并不是一个抽象的概念，而是一个实际的存在。尽管无从断定具体的时间，但是毫无疑问从很早以前，中国人就把宇宙想象为一个“天圆地方”的构造。所谓“天似穹庐”，天，就像是一个圆形的帐篷顶一样笼罩在近乎方形的大地之上。这样，世界上包括人类社会在内的一切物质存在，自然都被覆盖在同一个唯一的天的下方。从高度上看，世界处于“天”的下方；从广度上看，世界整体被“天”所笼罩。古代中国人的这种对于“天”与世界的直观的认识，不仅导致了“天下”万物都反映着并且要服从于“天”的意志的主观结论，同时也会导致世界上只有一个“天下”的主观结论。这些主观结论，构成了“天下思想”的最基本原理。

在夏、商、周的时代，祭祀和占卜都是一种王朝的重要政治行为，也是最高统治者的一种特权。[7]由此可知，“天”的思想在当时主要是被用来解释政治权力的性质。

首先，王朝的统治者之所以能够统治世界即“天下”，其最终的依据是“天命”或又被称作“帝命”的“天”的意志。其次，因为只有一个“天”，所以世界上只有一个“天下”，即正统的王朝。最后，“天下万物”，即世

界上的一切都应该服从于由“天”选定、受命于天的统治者。比如“予迓续乃命于天”，[(8)]说的是商的统治是受命于天；“丕显文王，受天有大命，在武王嗣文作邦”，[(9)]说的是周的统治是受命于天。《诗经·商颂·殷武》篇中“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常”，说的是“中国”周边的其他民族集团也都服从于作为正统王朝的商王朝。“享”，也是一个将煮熟的食物高举着进行祭祀的指事文字。“来享”指的是来参加由商王主持的祭典，“来王”说的是来到商王朝朝见商王，对于来朝者来说，它意味着承认了商王对自己的统治权。主祭者之所以能够被承认是天下的领袖和最高统治者，是因为祭祀是沟通人与天之间的桥梁，所以只有能够最直接地感受到“天”的意志的主祭者，才有可能反映出“天”的意志。这个事实反映了“天下”思想的最主要的内容，即天下最高统治者受命于天，他的权力的性质，是代表“天”对人间实行统治。

在日本的东洋史研究中建树颇多的贝冢茂树，曾经针对商代占卜的性质指出：“用卜询问天帝意志是殷王的特权，它意味着殷王就是天帝在地上的代理者。”这段话实际上也可以用来解释祭祀的性质。在这段话的后面，贝冢茂树接着说道，“到了周王朝时，王是天帝之子即‘天子’，是一个将天上‘帝’的意志传达给地上人间的中介的观念已很明确。《尚书·召诰》篇中的‘皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命’一文，即是说殷作为皇天的元子即嫡子的命令被天帝取消，才是殷亡国的原因。这种认识，应该是在殷人原有的观念的基础上，被周人更加明确地认识到的”。[(10)]

贝冢茂树的观点并非空穴来风。比如从《诗经·商颂·长发》中的“帝立子生商”一文中，的确可以看到商代“天子”思想的萌芽。但是，明确地将人间的最高统治者看作“天”的子嗣——“天子”的认识，还是要到周代的文献中才能得到确认。[(11)]有人认为，“帝”与“享”本来指的是祭祀祖先的仪式。如果这种说法能够成立，那么，从祭祀方式中关于高度的认识来看，很可能是“祖先”被抽象为“天”，而人间的最高统治者是

与“天”有直接血缘关系的“天子”的认识，就来源于这个抽象化的过程。

从“天”的思想出发，产生“天下”的思想，最后再衍生出“天子”的思想，是先秦时代“天下思想”形成的三部曲。值得注意的是，上述《诗经·商颂·殷武》篇中“自彼氐羌”的氐与羌，都是中国周边地域的人类共同体集团。从这一点上可以看出，“天下思想”在其形成的过程中，已经考虑到了周边民族集团的因素。也就是说，中国多民族统一国家思想的起源，可以追溯到形成于先秦时代的“天下思想”中周边民族集团与中原王朝同属一个“天下”的认识上来。

那么，先秦时代的人们究竟是如何想象天下也就是世界的呢？《尚书·夏书·禹贡》篇说道，经过禹的治水，“九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同”。再据《管子·地数》篇，齐桓公曾向管子询问陆地的面积大小，管子的回答是“地之东西二万八千里，南北二万六千里”。通过这些描述我们可以看出，先秦时代人们想象的世界，是由一个大致四方形的陆地，以及从四面包围着陆地的四个彼此相通的海洋所组成的世界。(12)另外，《河图括地象》中有这样一句话：“夏禹所治四海内地，东西二万八千里，南北二万六千里。”从这里我们可以知道，大地又被称作“四海之内”。

而“四海之内”在很多文献中又被等同于“天下”。例如，《尚书·虞书·大禹谟》篇记尧“皇天眷命，奄有四海，为天下君”；《中庸》中有“德为圣人，尊为天子，富有四海之内”；《大戴礼记·五帝德》篇中记孔子曾以“据四海，平九州，戴九天，明耳目，治天下。……四海之内，舟车所至，莫不宾服”来回答禹是何等人物的询问。可以看出，“四海之内”即“天下”的思想，实际上也就是明确强调世界上只能有一个“天下”、一个“天子”，换言之，就是只能有一个正统王朝的思想。所以《诗经·大雅·文王有声》篇中有：“自西自东，自南自北，无思不服”一文；而《诗经·小雅·北山》篇则更加明确地提出了著名的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的概念。

总之，按照“四海之内”即“天下”这一理解，整个世界都被等同于正统王朝的领域。在今天的人们看来，这是一个绝对不可能实现的幻想。但是在当时，由于人类认识世界的能力有限，所以想象中的全世界也并非大不可及。所谓“天边”“天涯”的说法告诉我们，古代的中国人认为“天”也是有边际的。所以，如果确信王朝的统治者是接受了天命，作为“天”的代理人统治着“四海之内”的“天子”的话，自然就会推断并得出整个世界都是正统王朝领域的结论。

在先秦文献中，“天下”除了“四海之内”，还常常用“九州”来表示。除上述《尚书·禹贡》篇之外，《诗经·商颂·玄鸟》篇中有“奄有九有……肇域彼四海”等例。[(13)]在甲骨文中，“州”写作做“，”，“象水中高地之形”。[(14)]许慎的《说文解字》说：“水中可居曰州。”从这里看到的大地的图景，不是今天我们所知道的一道道河川隔断大地，而是一个个人类生活的岛屿孤立于茫茫无际的一片汪洋之中。不难想象，古代中国人产生以居住区域为“州”的意识，应该是与中国进入国家社会时期以前的大洪水有关。关于这点，我们也可以从《尚书·夏书·禹贡》篇中大禹治水与九州形成的关系中看到。

但是，“九州”并不能仅仅被视为一个地理的概念。在《尚书·虞书·尧典》篇中，有一段“九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦”的记述。因为《尚书·虞书·尧典》篇曾被《国语》《左传》和《孟子》等许多先秦文献引用，而且记录了公元前2357年时“四仲中星”（星辰名）的运行状况，有学者断定它的成书时期至少不在春秋以后。[(15)]通过其中有关“九族”与“万邦”的记载可以知道，在进入国家社会时期以前以及由此向初期国家社会过渡的时期里，有许多独立性很强的部族，也就是民族集团生活于“九州”之中。

“族”，原来意味着一个战斗集团。在甲骨文中，“族”是由“众”与“矢”结合的会意文字。《说文解字》更说：“族，矢锋也，束之族族也。”虽然在没有发现足够证明的考古学资料之前，无法做出“九

族”与“九州”有关的结论，但是限于当时交通手段的不发达，对于频频发生战争的各个部族之间来说，大河无疑是最好的自然屏障，而因地理原因造成的交通不便或相对隔绝，又不难成为影响地域政治构造的要因。因此，“州”这一词，还需要从政治共同体的层次上进行解读。

过去一般认为，在进入国家社会阶段以前，生活在“中国”大地上的是若干个部落或部族的联盟。但是有的学者指出，中国前国家时期社会的性质并不是“部落联盟社会”，而是“部落联合体社会”。二者的区别在于，部落联盟是根据各个部族自己的意愿结成盟友关系，而部落联合体则是由一个部落通过军事征服将附属的部落结集在本部落之下而形成。因而部落联盟没有最高首领，而部落联合体却有最高首领；部落联盟的重要决定要由联盟会议一致通过，而部落联合体却是由最高首领决定。[(16)]对于这一时期构成共同体的主体究竟该称为“部落”还是“部族”，学者们的判断各不相同，而主张称之为“部落”的学者又说这些部落“族源不同”，[(17)]发生在他们之间的战争行动可能被称为“部族”之间的战争更为贴切。“五帝”时代的黄帝与炎帝的战争、黄帝与蚩尤的战争、颛顼与共工的战争等，都是部族之间的战争，频繁的部族间战争最终促成了中国前国家时期的部落联合体或部族联合体的成立。

有人甚至认为，中国的初期国家夏、商、周的内部政治构造也是不平等的部族关系。根据此说，初期国家在出现阶级分化、有了王与官僚之后，社会的基本单位依然是以血缘关系为基础的部族。[(18)]这种说法并非毫无根据，例如，《战国策·齐策》说：“大禹之时，诸侯万国……及汤之时，诸侯三千。”有人考证，意味着国家或诸侯国首长的皇、王、后、侯等称号，无论在发音上还是在意义上，都是由部族的首长——“酋豪”的“豪”而来的。[(19)]周代虽然实行封建制度，但这只不过是周王室为“协和万邦”——对各部族进行怀柔——所使用的一种手段而已。因为各个部族都具有一定的独立性，所以周王朝才不得不广封众建，从而造成了诸侯国林立的局面。[(20)]

虽然在中国的初期国家社会阶段里，“州”并没有真正成为一个实在的地域政治单位，但是当时的人们以“州”为部族或部族联合体单位的可能性极大。《左传》宣公三年中的“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧”，指的是夏代的“州”。[21]《诗经·商颂·长发》篇的“汤降不迟……上帝是祗，帝命式于九围”，指的则是商代的“州”。

但是，应该注意的是，《诗经·商颂》实为后人仿照前人所撰，[22]而言及“九州”的古典文献实际上几乎全部都是周代以后的作品；因此各种文献对“九州”的描述都各有不同。

《尚书·夏书·禹贡》篇的“九州”是冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荆州、豫州、梁州与雍州；《周礼·夏官·司马》篇的“九州”是扬州（东南）、荆州（正南）、豫州（河南）、青州（正东）、兖州（河东）、雍州（正西）、幽州（东北）、冀州（河内）及并州（正北）；与《尚书·夏书·禹贡》篇相比，少了徐州和梁州，多了幽州和并州。而《吕氏春秋·有始览·有始》则说：“何谓九州，河汉之间为豫州，周也；两河之间为冀州，晋也；河济之间为兖州，卫也；东方为青州，齐也；泗上为徐州，鲁也；东南为扬州，越也；南方为荆州，楚也；西方为雍州，秦也；北方为幽州，燕也。”与《尚书·夏书·禹贡》篇相比，少了梁州而多了幽州；与《周礼·夏官·司马》篇相比，少了并州而多了徐州。

各种文献中的“九州”，不仅名称不同，地域上也有很大出入。这一现象说明，在不同的时代，王朝的统治领域、朝廷和地方的政治关系可能都各有不同，而“九州”自身也并非任何时代全部都在中国王朝的统治领域之内。

禹死之后，禹的儿子启杀死禹选定的继承人益，自立为首领。新的政权继承形式——世袭的出现，强化了中央权力。大约在公元前2100年，中国历史上最初的国家——夏王朝诞生于中原地区。被称为最能代表夏朝文化的，是20世纪50年代末发掘的河南省偃师县二里头文化遗址。而至今发现的二里头文化遗址，大体集中分布于河南省西部和山西

省南部各地。换言之，夏王朝的领域，也主要限于现在的河南省西部及山西省南部。根据一位学者的推算，其面积仅仅不过十万平方公里，[(23)] 大约只相当于“冀州”一个州的面积。夏王朝的领域尚且如此，《尚书·夏书·禹贡》篇中所言禹统治了“九州”一事，当然更是无从说起了。

有人认为，《尚书·夏书·禹贡》篇的内容是当时史官记录下的从西周的文、武、周公、成、康的全盛时代到穆王之间（公元前1122年前后）的事迹，《尚书·夏书·禹贡》篇所言之“九州”，实际上反映了周初繁荣时期的政治关系；而《吕氏春秋·有始览·有始》篇所言之“九州”，则反映了战国时代的政治关系。[(24)]也就是说，到了周代，王朝的领域才初次达到“九州”的范围。同时，《礼记·王制》篇说，“凡四海之内九州，州方千里”。这比起《管子·地数》篇及《河图括地象》中提到的“东西二万八千里，南北二万六千里”的“四海之内”来，又小了许多。

总之，在以先秦文献为主的中国古代文献中，“四海之内”与“九州”并存，二者虽然都被称为“天下”，但是在很多场合，二者代表的范围并不一致；从地理学的角度来看，“九州”更是一个难以把握的概念，因为随时代的变化，“九州”所代表的地域和范围，甚至各州的名称都在不断变化。对于这个现象，只能有一种解释，即“四海之内”与“九州”虽然都被称为“天下”，但在内容上却是两个不同的概念。“四海之内”只是按照正统王朝的政治思想理解出来的，或者说是被理想化、理论化出来的“天下”；而“九州”才是王朝的政治权力或者像西周初年那样实际上达到的，或者像春秋战国时代那样被认为应该达到而事实上没有达到的领域，这才是从西周时代开始以来中国历代王朝每天都要面对的“天下”。

二、“内服”与“外服”：阶级制“天下”的成立

“四海之内”与“九州”主要涉及“天下”的外延，中国还有传统的“五服制说”，以说明“天下”的内涵（图1）。“服”，原来说明依据血缘关系形成的人与人之间的亲疏关系。《说文解字》说：“服，用也。……古文

服从人。”《礼记》中有《服问》篇，论述应该如何依据血缘关系之亲疏穿着适当的服装参加葬仪，即“服丧”之事。由此可以知道，将“天下”分为“五服”，就是通过血缘的亲疏以表现“天下”内部的政治关系。这种思想，主要体现在各个王朝成立之初以血缘关系为基本原则进行分封的制度上。

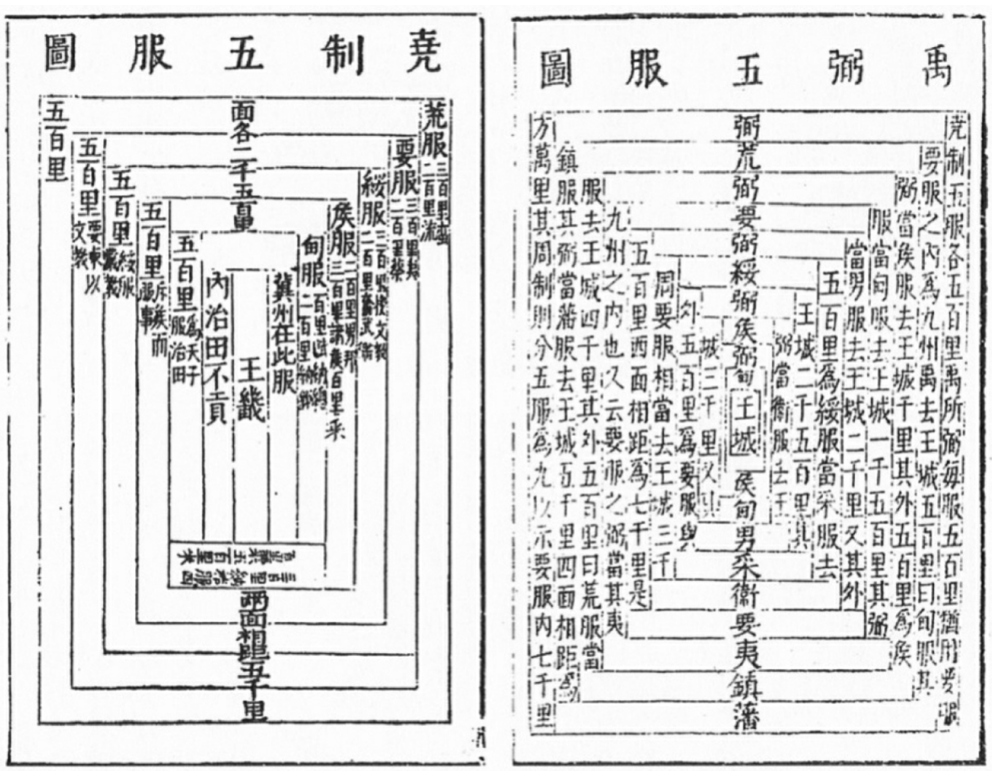


图1　（明）王圻、王思义：《三才图会》中的五服图

王朝的分封，最初都是从分封最高统治者的近亲开始的。《史记·夏本纪》说，夏王朝将禹的子嗣分封于各国，并以国名为其氏名。[25]商王朝也是因人口繁殖而分封各王族为诸侯之国。[26]《荀子·儒效》篇中有：“（周公）兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人。”这就是所谓“封建”亲戚，“以亲屏周”。[27]所以，王（天子）与诸侯的关系，从政治上来说是“王”与“侯”的关系，而从血缘上来说则是本家与“公”“伯”“子”“男”的关系。因为“国”来自家，故有“欲治其国者，先齐其家”[28]，“国之本在家”之说[29]。

尽管自远古就有以血缘的亲疏区分天下的思想，但是“天下”分为“五服”，即分为五个等级之说，则纯属虚构。且不论领地、领土大都犬牙交错，难以想象有整整齐齐的四方形状之处，即使在各种文献上所记载的“五服制”之间，也有许多不相符合之处。

首先是“五服”的称呼不同。根据《尚书·夏书·禹贡》篇，“五服制”是“五百里甸服，五百里侯服，五百里绥服，五百里要服，五百里荒服”；而《国语·周语上》则说，“五服制”为“先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，夷蛮要服，戎狄荒服”。

其次是“五服”的范围不同。仅以《尚书》各篇为例，《夏书·禹贡》篇说“天下”是“五百里甸服……五百里侯服……五百里绥服……五百里要服……五百里荒服”，即“五服”一共二千五百里；而按照《虞书·皋陶谟》篇，“五服”的总范围为五千里；《虞书·益稷》篇中禹回顾自己的生涯时又说，“予创若时，娶于涂山，辛壬癸甲，启呱呱而泣，予弗子。惟荒度土功，弼成五服，至于五千，州十有二师，外薄四海，咸建五长”，“弼成五服，至于五千”，“外薄四海，咸建五长”，这里说的是四海之内的住民全部被编入“五服”——由五种服从关系组成的秩序之中，而每一种服从关系的适用范围为一千里，“五服”共五千里。

对于“五服制”内容的解读更是众说纷纭，最为简明扼要的要算顾颉刚的解释。顾颉刚不仅从王朝统治领域的角度，而且从王朝政治关系的角度综合分析“五服制”，认为甸服就是天子衣食所依的直辖区域，侯服就是由天子分封的诸侯之国，宾服指由前王朝的王族组成的诸侯之国（他们被新的王朝视为宾客，故称宾服），要服与荒服的对象是异民族集团，前者指久居中原，虽然文明水平较高，但与新王朝政治关系不深的异民族集团；后者则指远离中原，没有受到过中华文化的影响，即使偶有接触，也是为侵略而来的异民族集团。(30)

那么，为什么是“五服”，即“五”个“服”呢？其实，在古典文献中可以见到大量以“五”造成的名词。以《尚书》为例，《虞书·皋陶谟》篇

中有五礼，五庸，五服，五章，五刑，五用，五色，五声，五谷，五熟，五辰；《虞书·尧典》篇中有五器，五瑞，五玉，五礼，五教，五品，五伦，五刑，五服，五流，五宅。“五”应该是来自水、火、木、金、土五个星辰，[(31)]对比《尚书·周书·洪范》篇关于五行的记述可以知道，“五”，就是一个意味着构成每种事物的全部因素的数位元。所以可以说，“五服制”实际上就是一幅想象中的以“中国”为中心的完整的世界图像。

然而，有人指出，《尚书》除了《商书·盘庚》和《周书》的大部分为当时的记录之外，有关尧、舜、禹的《虞书》《夏书》多为后人所造，出自东周时期或秦汉之间的儒学者之手。[(32)]其中，《洪范》篇为战国初期，《禹贡》篇和《甘誓》篇为战国时代以后完成的作品。[(33)]《左氏春秋传》一般也被认为是战国初期的作品。也就是说，所谓“五服制”，不过是后世人们整理出来的一个公式，它只不过反映了“大一统”帝国建立前后人们向往统一的一种社会思潮。

事实上，不是“五服制”，“内服”与“外服”之分，才是中国初期国家政治构造的最重要特征。[(34)]内服，即天子与王朝朝廷的直辖领土，或称王畿；外服即周边的独立或半独立的诸侯国，它是天子与王朝朝廷间接统治的地域。[(35)]例如，商代的甲骨文卜辞中有：“王卜贞：今岁商受年？王卜曰吉。东土受年？南土受年？西土受年？北土受年？”[(36)]东土、南土、西土、北土，总称“四土”，[(37)]而与“四土”相对应的是“商”。“商”与“四土”分别指商王朝的“内服”——中央部的王畿，与“外服”——周边的诸侯国家。“内服”由天子置“百僚庶尹”即百官直接管理，在卜辞中除“商”之外，还有以“大邑商”“天邑商”“中商”来称商之王畿的。[(38)]

前文提及，《左传》宣公三年中有“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧”，这里的“夏之方”和“远方”也有可能就是指夏王朝的内服和外服。尽管现在已无法确认“内服”与“外服”的制度是否产生于夏代，但

毫无疑问，这一制度直到周代仍然存在。在青铜器铭文中以长文而闻名的西周后期的大克鼎上，有“丕显天子，天子其万年无疆，保辥（乂）周邦，畯尹四方”这样一段话。这段话虽然指出“天子”在时间上的无限性，但没有指出“天下”在空间上的无限性。所以，这里的“周邦”指的应该是周之王畿而非“天下”，“四方”指的应该是王畿周围的诸侯国而非“四海之内”。

从有些文献可以看到，“甸服”与“内服”之间存在着一种内在的关系。例如，《国语·周语中》说道：“昔我先王之有天下也，规方千里，以为甸服，以供上帝山川百神之祀，以备百姓兆民之用，以待不庭不虞之患。”“甸服”，是王朝的直辖领，被看作王朝生存的根本。而《荀子·正论》篇里有“封内甸服，封外侯服，侯卫宾服，夷蛮要服，戎狄荒服”，指出“甸服”就是“内服”。杜预在对这句话的注解中说，“甸服谓天子畿内共职贡者”，更明确指出了“甸服”就是“王畿”。

当然，也有文献将“甸服”视为“外服”，《尚书·周书·酒诰》篇中就有“越在外服，侯甸男卫邦伯，越在内服，百僚庶尹”；在西周青铜器“令彝”的铭文中，也能确认“僚”“尹”与“侯、甸、男”等称号同时存在，[39]就是说只有“天子”身边的“百僚庶尹”才是真正的“内服”。这里涉及的问题，实质上是一个关于王朝构造与诸侯爵位制之间关系的问题。比如有人认为，“侯”服之所以被列在“甸”之前，是因为“侯”是一个授于“内服”与“外服”中处于数个诸侯国领袖地位的诸侯的称号，就是说“甸”才是距离“天子”最近的领域。又有人说本来“甸、男、卫”其后并不带“服”，都不过是一种表示“诸侯”爵位等级的称号而已，而公、侯、伯、子、男成为表示诸侯等级的爵位，是后来之事，[40]例如《礼记·王制》篇的“天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里”。

总之，由甸服、侯服、宾服、要服、荒服构成的“五服制”，虽然兼顾了与“天子”的血缘关系、政治关系、地理关系和文化异同等因素，纤细地划分了“天下”的构造，但是很难说它是否真正成为过一种正式的政

治制度，或者说，它是一种从来就没有被实现过的政治制度。相反，被王朝清楚地意识到并制度化的，只是“内服”与“外服”二者的区分。

“内服”与“外服”的诞生，说明只以血缘为标准已经无法规定“天下”的政治秩序。因为随着王朝的扩大，其政治构造中非血缘的部分变得越来越多。当然，这种变化也需要一个过程。例如，顾颉刚认为，本来只有“侯”与“男”是爵位，“公”为诸侯的通称，“伯”本指宗族中的“大宗”，之后数个诸侯国的领袖也被称为“伯”，后又转为“霸”，“子”本指诸侯之子，之后未成年的领主及“蛮夷”的首长等未受王正式任命的领袖也被称为“子”。(41)

其实，夏、商、周时都存在与王室没有血缘关系的诸侯国。有人说，中国历史上最初的国家夏，很有可能就是将各个部族改造为地域性的政治单位——诸侯国，然后在此基础上编成的国家。(42)考古学的研究证明，在商王朝广大的统治领域中，有一部分部族、部族共同体，甚至诸侯国，从民族集团的性质上来看，都与构成商王朝的主体不同。(43)而在由周王朝分封的诸侯国中，包括有封给周王室王族与亲族的和封给商王后裔的两种诸侯国。前者是周公东征时以强大的军事实力为背景，将人民和领土作为战利品分给王族与亲族新建立起来的诸侯之国，后者是夏、商时代已经存在的诸侯国，周王只不过是对其履行了一道追加承认的手续而已。(44)

贝冢茂树从对《逸周书》的研究出发，得出以下结论：“在被周武王征服的各国之中，有敦国和服国两种国家。敦国指原来与殷有着亲密的关系后又被周所灭之国，其君主或被杀害，或被流放，可能其部族国家也被完全解体。与此相反，服国则是在受到周的讨伐之前，就已与殷王朝断绝关系并宣誓服从周之政令的国家，很可能上自最高统治阶层开始，部族传统的统治机构都被原封不动地保留下来。”(45)很清楚，这里的“服”只是一种政治上的服从关系，而与血缘的亲疏无关。

春秋时代，有被称为夏王朝后裔的杞国和殷商后裔的宋国。但孔子

在《论语·八佾》篇中说道："夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。"据此贝冢茂树认为，"到了春秋末期，曾经构成了夏、商、周的各个部族的子孙之国，已经超越了各自的民族的差异，而形成了被称为诸夏的同一个中国民族"。[(46)]

尽管"服"的意识依然存在，并且依然是区分"天下"秩序的一个重要概念，但是当它只被用来区分"内服"与"外服"，即区分王朝直辖地域与诸侯国地域时，就由原来的血缘亲疏的证明蜕变为政治关系的象征，从性质上发生了根本的变化。王朝政治中血缘意识的淡化与政治关系的强化的意义在于：从形式上来说，它证明了天下的秩序实质上就是一种阶级秩序；而从实际上来说，它不仅促使了王朝直辖地域与诸侯国地域之间文化的统一，而且由此推动了王朝统治领域内统一民族的形成。

三、"中国"与"四夷"：统一之"天下"的有机构成

周康王在即位时，曾对前来朝贡的诸侯们说道："虽尔身在外，乃心罔不在王室。"[(47)]由此可见，心系王室的"外服"诸侯国，也在周王朝的实际控制区域之内。换句话说就是，从"天下"的角度来说的"九州"，就是"内服"加"外服"，这里具有统一的政治制度与文化制度。"九州之外，谓之蕃国"，[(48)]"九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海"，[(49)]"九州"小于"四海"，具有与王朝相统一的政治、文化制度的住民生活于"九州"，而从"九州"以外到"四海"之间，则是蛮、夷、戎、狄生活的空间，这就是我们从中国古代经典文献中所看到古代中国人所想象的人类世界。

在中国最古老的民族思想中，"民族"，首先是一种文化的共同体，不过这是我们在下一章里的话题。在先秦经典文献中，这些具有与中原人民不同文化的共同体，最初被统称为"九夷"和"百蛮"，[(50)]之后又被称为"四夷"。"九"与"百"是强调数量之多的数字，而"四"则常常与时间、空间有关。类似"日靖四方"[(51)]"光被四表"[(52)]"钦四邻"[(53)]等等关于方位的

形容，都能使人联想到“四”与日出日落这一自然现象之间的关系，称不同的文化共同体为“四夷”（东夷、南蛮、北狄、西戎），实质上就是认为他们远离中央，处于边缘。

有人说，在西周时代以前，人们没有民族的意识和华夏各部族的统一的意识，只有方位的意识。[(54)]从上述“民族”首先是被视作一种文化共同体的角度来看，这种说法有一定的道理。因为中国传统文化的一个基本因素，就是关于方位的意识。在这种方位意识中，中央被认为是最尊贵的方位，是最高统治者当然的驻地。例如，《管子·度地》篇中的“天子有万诸侯也，其中有公、侯、伯、子、男焉，天子中而处”；《诗经·商颂·殷武》篇中的“商邑翼翼，四方之极”；《管子·小问》篇中的“天子中立，地方千里”，天子的直辖地域与王朝首都均被置于“天下”的中心。又有《周礼·地官·司徒》篇说：“日至之景，尺有五寸，谓之地中。天地之所合也，四时之时交也，风雨之所会也，阴阳之所和也，然则百物阜安。乃建王国焉，制其畿方千里而封树之。”建设于大地中央的王朝中枢被完全神化了。“中国”一词的意义，也可以从这个意义上进行解读。

《荀子·大略》篇说：“欲近四旁，莫如中央，故王者必居天下之中，礼也。”很明显，人们是用“礼”（秩序）在解释方位。身处最尊贵的方位——中央的天子的地位最高，离天子直辖地域（内服）越近的诸侯国（外服）的地位也就越高。人类常常以自己的所在为基点考虑方位，所以关于方位的认识，自然又成为“四夷”受到歧视的原因之一。蛮、夷、戎、狄生活的空间被界定于地处边缘和远离中央，说明古代的中国人认为，从天下的秩序上来看蛮、夷、戎、狄之人的地位要低于“中国”地方的人们。

从《诗经·大雅·荡》中的“内奰于中国，覃及鬼方”，《诗经·大雅·民劳》的“惠此中国，以绥四方”等最早使用“中国”这一名词的文献中可知，“中国”，原来是与“四夷”相对应而产生的名词。但是，“中国”与“四

夷”的“对称”，也容易使人联想到“对立”的关系。例如孔子曾在《大学》中说道，“唯仁人放流之，迸诸四夷，不与同中国”。其实二者本来并无互相排斥的意思。有比较才有区别，没有“中国”，就没有“四夷”；没有“四夷”，也就没有“中国”。

《礼记·礼运》篇说，“圣人耐以天下为一家，以中国为一人”。很明显，“中国”，不过是“天下”的一部分。当然，这里的“天下”指的是“四海之内”之“天下”，即按照正统王朝的思想被理论化出来的“天下”；而“中国”，则指周王朝的政治影响实际达到的地域，相当于“九州”之“天下”。毫无疑问，“四夷”的周边化，并不等于将异民族从“天下”中排除出去。因为在正统王朝思想理论化出来的“天下”之中，除了“中国”之外的其他部分，本来就只有“四夷”。虽然“四夷”可能当时不在“中国”王朝的政治势力范围之内，但是按照“天下”的思想，“四夷”迟早总会、或者是应该进入由正统王朝领导的“天下”的体系。

冯友兰认为，先秦时代的“中国”，其文化的意味最强，民族的意思较少，而全无国家的意义。[55]笔者也在其他论文中论证了中国最初的民族意识不过是一种“文明论的华夷观”，即通过文明的形式来区分“华夏”与“蛮、夷、戎、狄”，而且不排斥“蛮、夷、戎、狄”通过接受文化的方式成为“华夏”。[56]也就是说，“中国”与“四夷”之间的界限，并非像近代社会中的“民族”那样是一个依据血缘进行判断，并从法律上禁止逾越的界限。

即使作为蛮、夷、戎、狄，事实上从很早以前也被看作是“天下”不可分割的一部分。李学勤先生曾经通过对《竹书纪年》的研究，得出如何对“诸夷”进行统治是夏王朝的一件大事的结论。[57]《尚书·虞书·尧典》篇的“蛮夷率服”，《尚书·夏书·禹贡》篇的“西戎即叙”等，则记载了在“中国”从部族共同体社会向初期国家社会转换过程中，蛮、夷、戎、狄加入由“中国”的王朝创造的“天下”系统的事实。《礼记·明堂位》篇说：“昔殷纣乱天下，脯鬼侯以飨诸侯。”王国维认为，“鬼侯”即隗国

的国王，而隗国相当于后世的匈奴，鬼侯当时是商王朝的大臣。[58]周王朝的“天下”中，同样网罗了众多的异民族。《尚书·周书·牧誓》篇为周武王出兵讨伐商纣王时的宣誓文，按照其中记载，武王的部队实际上是由周人和“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人”，即所谓“牧誓八国”组成的“多民族联合军”。《国语·鲁语下》也说：“昔武王克商，通道于九夷百蛮，使各以其方贿来贡，使无忘职业。”

周还有专门处理有关异民族事务的官吏。从“职方，辨其邦国、都鄙、四夷、八蛮、七闽、九貉、五戎、六狄之人民”[59]“象胥……掌蛮、夷、闽、貉、戎、狄之国使”等记述来看，[60]有很多异民族集团服从于周王朝的事实应该是没有疑问的。春秋时代也流行着异民族为“天下”之一部的思想。例如，鲁国将“昧”与“任”两种乐器纳于太庙，以表示鲁国与天下的关系：“昧，东夷之乐也。任，南蛮之乐也。纳夷、蛮之乐于大庙，言广鲁于天下也。”[61]

从以上种种制度之中，如果留心就会发现，解释和处理同其他民族集团的关系时所使用的概念，并非来自“五服制”，而是“中国”与周边的蛮、夷、戎、狄，即“四夷”。按照“五服制”之说，蛮、夷、戎、狄要被列入要服与荒服之类。但是按顾颉刚之说，甸服、侯服及要服为古代所实有，而宾服与荒服则是后世文人的想象，宾服与侯服应该是同一个“服”，荒服与要服应该是同一个“服”。[62]即在“天下”这一系统中，甸服、侯服与要服这三个“服”才是最基本的区分。换言之，“天下”是由天子的直辖领的王畿（甸服），公、侯、伯、子、男的诸侯国（侯服），南蛮、东夷、西戎、北狄的四夷之国或集团（要服）三个部分构成的。

这一点不是顾颉刚的个人想象，我们可以通过其他古代文献印证这种思想。例如《左传》昭公二十三年中有：“古者，天子守在四夷，天子卑，守在诸侯。”又有《礼记·王制》篇说，“千里之内曰甸，千里之外曰采，曰流”，“甸”即甸服；“采”是“采取”，“采邑”即诸侯赖以生存的诸侯国，相当于顾颉刚所说之侯服；“流”，完全有理由认为指的是异民

族集团居住的地域，即顾颉刚所说的“要服”。这从“舜流四凶”的传说就可以得到证实：舜曾将四个政敌或处刑，或流放，四人的后裔化为蛮、夷、戎、狄的祖先。[(63)]

“天下”不是“五服”，而是“三重”。这种“三重的天下”的构图，从《礼记·明堂位》篇中关于明堂的生动记载中也可以看出：“昔者周公朝诸侯于明堂之位，天子负斧依南乡而立。三公，中阶之前，北面东上；诸侯之位，阼阶之东，西面北上；诸伯之国，西阶之西，东面北上；诸子之国，门东，北面东上；诸男之国，门西，北面东上；九夷之国，东门之外，西面北上；八蛮之国，南门之外，北面东上；六戎之国，西门之外，东面南上；五狄之国，北门之外，南面东上；九采之国，应门之外，北面东上。四塞，世告至。此周公明堂之位也。明堂也者，明诸侯之尊卑也。”

中央的天子——身边的诸侯（公、侯、伯、子、男）——周边的“四夷”，俨然一个由三个部分构成的“天下”，一目了然（图2）。

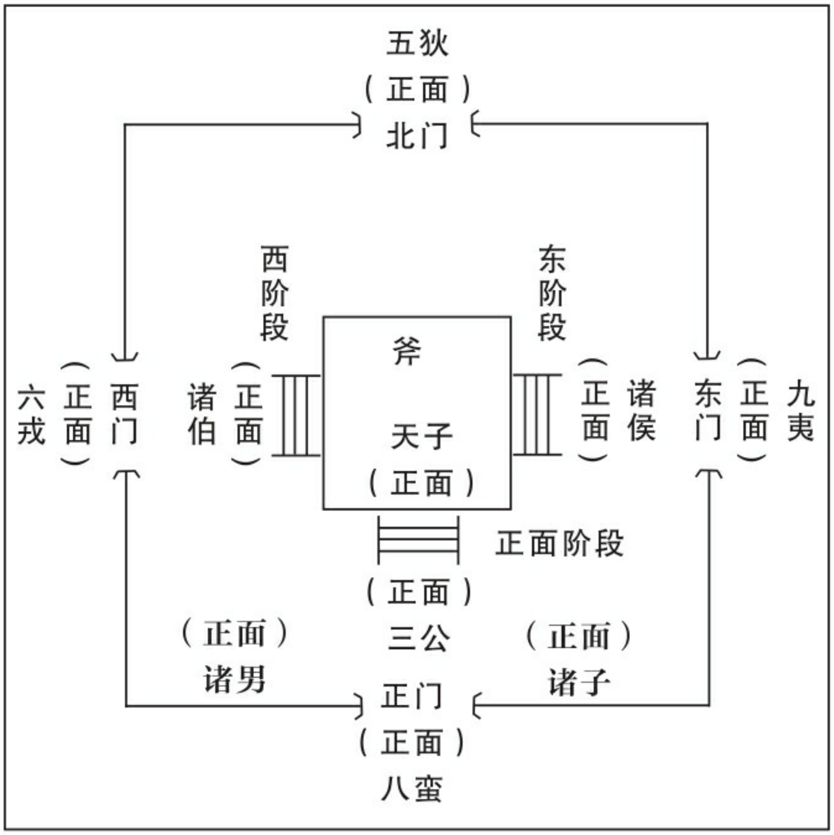


图2　《礼记·明堂位》想象的天下（根据《礼记·明堂位》制作）

至少在战国时代以前，夷狄的领袖，被统称为“子”，即最低的阶级。例如，《左传》襄公四年中有“无终子嘉父使孟乐如晋”一文。嘉父为无终国的君主，又是山戎诸国的领袖。即使如此，仍被以“子”相称。《礼记·曲礼》篇记：“九州之长，入天子之国曰牧。……其在东夷、北狄、西戎、南蛮，虽大曰子。”有人认为，这是春秋时代的一种民族歧视制度。[(64)]但事实上，称夷狄的君主为“子”的制度，并不能完全用民族歧视来解释。

《左传》昭公二十三年记录了这样一段事。被晋国捉住的鲁国旅行者叔孙，以“列国之卿当小国之君，固周之制也，邾又夷也”为由，拒绝与邾国的大夫相向而坐。就是说，在周代，“四夷”与“中国”的差别，与存在于“中国”内部的“内服”与“外服”的差别一样，都是一种三重的“天下”构造中的严格的阶级差别，并不是只针对夷狄的民族歧视。正如

《左传》定公十年中所说的“裔不谋夏，夷不乱华”一样，在具有严格阶级制度的“天下”秩序中，不仅“四夷”与“中国”，而且“中国”内部的“内服”与“外服”之间的上下关系也是不可打破的。[(65)]

结　论

先秦时期是中国思想的萌芽期。在中国古代，文化制度就是政治制度。反言之，从中国的政治制度中，可以看到中国文化的精髓，看到传统思想的本质。

中国初期国家的国家构造体现了中国传统的天下思想。而天下思想的一个重要特征，就是不把“天下”等同、限定于“中国”，在解释了“中国”在“天下”中所处地位的同时，还规定了周边民族在天下体系中的地位。按照正统王朝思想的理解，“天下”从地理上可以分为“九州”与“九州之外、四海之内”这两个部分，从方位上可以分为“中国”与“四夷”，而在民族集团的层次上又可以分为“华夏”与“蛮、夷、戎、狄”。被称为“蛮、夷、戎、狄”的异民族也被列入“天下”的体系之中，这就是中国多民族统一国家思想的起源，也直接提供了中国多民族统一国家形成的土壤。

在这个“天下”的体系中，蛮、夷、戎、狄的地位最低。但是，这与其说是一种民族歧视，还不如说是一种“内”“外”之分。即使“中国”内部，在天子直接支配的王畿与诸侯之国之间，也存在着严格的“内服”与“外服”之分，而这种“内”“外”之分，因为结合了方位的要素，所以也就同时成为一种界限分明的等级制度。先秦时代的“中国”人对蛮、夷、戎、狄的认识，既包含了对它在天下体系中地位的认识，同时也包含着对它在天下构造中所处方位的认识。蛮、夷、戎、狄生活的地域处于“中国”的四周，因此较之“外服”的诸侯国，无论是在政治上还是在文化上，与王朝的距离都更加疏远，所以在天下秩序中的等级、地位自然就低于“中国”的诸侯各国。

“天下思想”，毫无疑问是一种以自我为中心的思想。但是应该注意的是，这个中心不是针对“四夷”的“中国”，而是针对包括“中国”在内的整个天下的“天子”。从等级制的角度来看，中国初期国家社会时期的“天下”实际上是一个“三重的天下”。对于我们理解中国这样一个多民族统一国家来说，这一“多重型天下”的思想有两点值得注意的特征。第一点是在这个“多重型天下”的体系中“四夷”也被看作是必不可缺的一部分，第二点是这个“多重型天下”的体系为蛮、夷、戎、狄进入“中国”提供了可能。因为多重“天下”的思想摆脱了狭隘的血缘意识，将政治和文化作为划分的标准，所以即使原来是属于蛮、夷、戎、狄的人或集团，随着政治上和文化上的统一，也可能变成“华夏”，在中国的历史上，这种事例不胜枚举。

王朝与周边民族之间的关系，自始至终都是中国历史的一个重要组成部分。而“天下思想”则是打开中国国家之所以能够在历史的长河中绵延不绝、从小到大之谜的一把钥匙。因为“天下思想”是在中国初期国家社会形态的背景下产生的，所以必然要在其后漫长的历史进程中不断被修正完善，但是它的原理部分却从未改变。这就是，人类社会所有的形式与内容都反映着或者应该反映“天”的意志，每个人类共同体集团的盛衰存亡也最终都决定于“天”的意志。这种思想，促使中国始终保持了多民族统一国家的传统：中国历代王朝和政权都将周边民族视为“天下”不可或缺的部分，几乎所有的王朝都采取“羁縻政策”，欢迎周边民族与“中国”的政治、经济、文化交流，欢迎并承认它的“中国化”。这种事例，直到本世纪的前半期仍然可以得到确认。(66)

如果进一步分析还可以发现，“多重型天下”的思想，从各个方面影响了中国历代的民族政策。例如，对于进入“天下”的异民族社会，并不实行直接的统治。只要它承认王朝的主权，就可以像汉唐那样在异民族社会中建立只象征中央政府的统治权，而并不具有直接行政权的“都护”“都督”，或像明朝那样建立“土司制度”，承认异民族的自治权利，实行弹性的统治。同时，对进入“天下”的异民族社会，并不要求它们实

行与“中国”完全相同的社会制度。我们在中国历史上，既可以看到像明那样采用“土司制度”，允许周边的民族维持独自的社会体制及社会构造，维持传统统治方式的“中华王朝”；也可以看到像辽那样设立南面官与北面官，对汉民族和北方民族实行不同的统治政策的异民族“征服王朝”。关于这些具体的事例，下文中将会一一述及。

---

(1) 平冈武夫：《經書の成立》，创文社，1983，175页。

(2) 谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社，1995，238页。

(3) 冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社，1994，62页。

(4) 董作宾：《小屯：第二本·殷墟文字乙编》（上、中、下辑），“中央研究院”历史语言研究所，1948—1951。

(5) 王宇信：《西周甲骨探论》，中国社会科学出版社，1984，180页。

(6) 郭沫若：《青铜时代》，新文艺出版社，1951，3—4页。

(7) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，中央公论社，1984，145页。

(8) 《尚书·商书·盘庚》。

(9) 《大盂鼎铭文》。

(10) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，145页。

(11) 王宇信：《西周甲骨探论》，180页。

(12) 海野一隆：《古代中国人の地理的世界観》，《東方宗教》第42号，1973，42页。

(13) 有关领域的“九”即“九州”。例如《国语·鲁语》有“共工氏之伯九有也”，又《礼记·祭法》篇有“共工氏之霸九州也”，比较二者知“九有”即“领有九州”。

(14) 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1989，1230页。

(15) 谢维扬：《中国早期国家》，260—261页。

(16) 谢维扬：《中国早期国家》，265—273页。

(17) 谢维扬：《中国早期国家》，275页。

(18) 何兹全：《中国的早期文明和国家的起源》，《中国史研究》，1995年第2期，4—6页。

(19) 唐嘉弘：《略论夏商周帝王的称号及国家政体》，《历史研究》，1985年第4期，7页。

(20) 李泉，杜建民：《论夏商周君主制政体的性质》，《史学月刊》，1995年第3期，11页。

(21) 杜预注“贡金九牧”即“使九州之牧贡金”。

(22) 冯天瑜：《中华元典精神》，52、86页。

(23) 顾颉刚口述，何启君整理：《中国史学入门：顾颉刚讲史录》，中国青年出版社，1986，109页；谢维扬：《中国早期国家》，335、475页。

(24) 辛树帜：《禹贡新解》，农业出版社，1964，9—13页。

(25) “其后分封，用国为姓，故有夏后氏，有扈氏，有男氏……”

(26) 唐嘉弘：《略论夏商周帝王的称号及国家政体》，14页。

(27) 《左传》僖公二十四年。

(28) 《大学》。

(29) 《管子·权修》。

(30) 顾颉刚：《畿服》，见《史林杂识：初编》，中华书局，1963，2页。

(31) 谢维扬：《中国早期国家》，325页。

(32) 冯天瑜：《中国元典精神》，61—64页。

(33) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，91页。

(34) 谢维扬：《中国早期国家》，404页。

(35) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，87页。

(36) 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1965，907页。

(37) 曾毅公辑：《甲骨缀合编》二，405条，修文堂，1950。

(38) 谢维扬：《中国早期国家》，404页。

(39) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，213页。

(40) 顾颉刚：《职贡》，见《史林杂识：初编》，20页。

(41) 顾颉刚：《职贡》，见《史林杂识：初编》，20—21页。从各个文献解释公、侯、伯、子、男的不一致上，该说也可得到证明。例如，《周礼·地官·司徒》说：“诸公之地，封疆方五百里，其食者半。诸侯之地，封疆方四百里，其食者

参之一。诸伯之地，封疆方三百里，其食者参之一。诸子之地，封疆方二百里，其食者肆之一。诸男之地，封疆方百里，其食者肆之一。”

(42) 谢维扬：《中国早期国家》，364—367页。

(43) 谢维扬：《中国早期国家》，405—406页。

(44) 唐嘉弘：《略论夏商周帝王的称号和国家政体》，14页。

(45) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，205页。

(46) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，92页。

(47) 《尚书·周书·康王之诰》。

(48) 《周礼·秋官·司寇》。

(49) 《尔雅·释地》。

(50) 《诗经·大雅·桑柔》。

(51) 《诗经·周颂·我将》。

(52) 《诗经·周颂·我将》。

(53) 《尚书·虞书·皋陶谟》。

(54) 王雷：《民族定义与汉民族的形成》，《中国社会科学》，1982年5期。

(55) 忻剑飞：《世界的中国观》，学林出版社，1991，2页。

(56) 王柯：《文明論の華夷観——中国における民族思想の起源》，神戸大学国際文化学部紀要《国際文化学研究》第7号，1997年3月。

(57) 李学勤：《古本〈竹书纪年〉与夏代史》，见田昌五主编《华夏文明》第1集，北京大学出版社，1987，159页。

(58) 王国维：《鬼方昆夷玁狁考》，见《观堂集林》卷13。

(59) 《周礼·夏官·司马》。

(60) 《周礼·秋官·司寇》。

(61) 《礼记·明堂位》。

(62) 顾颉刚：《畿服》，《史林杂识：初编》，4页。

(63) “流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服”（《尚书·虞书·尧典》）；“流共工于幽州，以变北狄。放驩兜于崇山，以变南蛮。杀三苗于三危，以变西戎。殛鲧于鹈羽山，以变东夷。”（《大戴礼记·

五帝德》）

(64) 杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1981，934—935页。

(65) 一部分学者认为“裔”为“远”，远方之民即“夷狄”，“裔不谋夏，夷不乱华”即“夷狄不可乱中华”。但“裔”原为服裾，“远”的意义也是从“裾”而来。比如“连襟”，汉语中通过“服”来表示亲戚关系的例子并不罕见。而且，如果将“裔不谋夏”也理解为“夷狄不可乱中华”的话，从语法上看就是一个重复句。这明显不符合古代汉语以不同意义的语言的并列，即对称文的形式进行强调的习惯。例如“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”“据四海，平九州”“越在外服，侯甸男卫邦伯；越在内服，百僚庶尹”“圣人耐以天下为一家，以中国为一人”。此外，与商时“内服”和“中国”称“商”，周时“内服”和“中国”称“周”（谢维扬：《中国早期国家》，416页）相同，代表“中国”的“夏”，也不是没有用来表示“内服”的可能性的。

(66) 王柯：《二重の中国——一九三○年代中国人の辺疆認識の構造》，《思想》第853号，岩波书店，1995。

第二章　文明论的华夷观：中国民族思想的起源

在中国传统的天下思想中，“四夷”被看作“天下”的一个不可或缺的部分，而且可以进入并转化为“华夏”。先秦时代[(1)]“中国”人的这种思想，反映了当时“中国”人的民族观。而这种民族观，毫无疑问，又是解释中国多民族统一国家的传统之所以形成并能够延续至今的关键。

与虚构的“五服说”中各民族集团的地理分布不同，事实上，在先秦时代，“中国”的周围居住着大量的异民族集团。例如，《尚书·夏书·禹贡》篇中就记载着：青州住有“隅夷”，徐州（淮河流域）住有“淮夷”，扬州住有“岛夷”，今天的莱阳地区住有“莱夷”，等等。另外，《诗经》中也出现了狁（《小雅·六月》）、蛮、荆（《小雅·采芑》）、貊（《大雅·桑柔》）、戎狄、荆舒、南夷（《鲁颂·閟宫》）、淮夷（《商颂·泮水》）、氐、羌（《商颂·殷武》）等大量异民族集团的名字，呈现出一派“百蛮”（《大雅·桑柔》）聚集的景象。根据先秦文献的记载可以知道，当时“中国”的人们与这些异民族集团有着频繁的接触和交往。在这些接触交往中，先秦时代的“中国”人表现出一种明显的区分“华”“夷”的意识。但是，这种区分“华”“夷”的意识，因为产生在一定的社会历史背景之下，实质上具有并非用民族歧视一词就可以概括的复杂的思维构造与精深的思想内涵。

一、“华夏”与蛮、夷、戎、狄：是民族还是文明共同体

虽说“六经皆史”一说值得商榷，但从中华文化的原典——古代经典中可以找到中国思想的起源，却是一个不容置疑的事实。在古典文献中

可以看到这样一种情况：在春秋时代，有许多的“中国”人以“蛮”“夷”“戎”等为字或为名。例如，郑的太子叫“夷”，[2]郑灵公的字是“子蛮”，[3]齐侯的儿子叫“戎子”。[4]由此可以看出，先秦时代的“中国”人并没有认为“蛮”“夷”“戎”字等就是带有民族歧视意识的表现。

据《说文解字》解释，“蛮，南蛮蛇种，从虫”。但“蛇”很有可能并非“蛮”字的原意。根据徐中舒主编的《甲骨文字典》，在中国最早的文字甲骨文中，看不到“蛮”字。[5]甲骨文之后的金文中，“蛮”字写为“䜌”，下面并没有虫字的部首。而关于“䜌”字，《说文解字》的解释是“乱也，一曰治也，一曰不绝也。从言丝”，说的是语言的繁杂纷乱。也就是说“蛮”原来所指的不过是“中国”人没有听惯的其他民族语言的特征，与今天所说的“野蛮”的意思相去甚远。

“夷”字“从大从弓”，看上去好似表示狩猎民族的生产方式，其实“夷”是后来出现的汉字。徐中舒指出，“卜辞夷字作」”，早期甲骨文中“夷”字还写为。」形似直蹲之人，从意义上来看与“中国”人的跪坐形式不同，“夷”人蹲坐，这应该是一个表示狩猎民族生活方式的汉字；而对于。，徐中舒解释为“从大之下部有点”，可以看出仍然是一个腿部弯曲着的人形。[6]关于“狄”字，《说文解字》解释道：“狄，从犬，亦省声。”在甲骨文中，狄写作“「」”，《甲骨文字典》中将该字解为“从犬从、大”，并指出：“盖甲骨文（大）、（亦）皆象正面人形。”[7]由此可知，“狄”表示的是人与犬共同生活的游牧民族的特征。甲骨文中“戎”字写作“”，《甲骨文字典》中将该字解为：“从戈从中，中象盾形。”[8]而《说文解字》的解释更加清晰：“戎，兵也，从戈从甲。”《尔雅》释诂篇则说，“戎，大也”，也就是说，“戎”所表现的是这些民族集团尚武的特征。另外，“戎”的一支为“羌”。“」”（羌）字也出现在殷墟卜辞的甲骨文中，它“从羊从人”，是羊与人的组合；[9]而《说文解字》的解释为：“羌，西域牧羊人也。”无疑，“羌”字取义于游牧民族的生产特征。总之，“戎”“夷”“狄”“羌”原来不过是表示游牧民族、狩猎民族的生活与生产方式的文字。换句话说就是，古代“中国”人

对“四夷”的注意力，首先并主要是集中于对方的生活与生产方式或者与此关联的其他文化特征中。

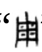
对当时的“华夏”来说，在名字里使用“戎”“夷”“狄”等字究竟有什么意义呢？从民俗学的角度来看，为子女命名是家长的一种权力，也是家长表达爱情、寄托美好意愿的一种形式。如果游牧狩猎的生产生活方式体现了人类的强悍，家长为孩子取名“蛮”“夷”“戎”字，就是寄托了企盼孩子健壮成长的意愿。这种推测当然不能作为一种定论，但是通过命名的事例完全可以断定，“戎”“夷”“狄”等，当时并没有民族歧视的意义。周天子之所以将“中国”周边那些不受自己统治的集团称为蛮、夷、戎、狄，其原因也主要是在于这些集团具有与构成周王朝的集团不同的文化，而并不仅仅是因为周王朝对它们不拥有主权。

有一种说法称，汉民族的祖先华夏族最初是从夏朝开始形成的。《尚书正义》对“华夏”的解释是，“冕服采章曰华，大国曰夏”，不过从各种文献中，关于“华夏”还可以领会到更深一层的意义。因为“华夏”从很早就开始从事农业生产，所以华、夏、周，最初实际上都是被用来表示农业特征的词。

在《国语·周语下》里有：“皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰姒，氏曰有夏，谓其能以嘉祉殷富生物也”一文，很明确地指出了“夏”与农作物生长的关系。成书于东汉时代的词典《释名》释天篇的解释是，“夏，假也，宽假万物使生长也”；《广雅疏正》的解释是“夏之为言假也，养之长之”。上述诸“夏”，应该说的是夏季能够促进农作物的成长，因此，郑玄说：“假，大也。”而《方言》则更加直截了当地指出：“夏，大也”，这在《礼记》乐记中也有同样的记述。总之，“夏”即“大”，该词义来源于夏季农作物迅速成长的事实。所以说，“夏”就是一个与农业生产有关的词。

贝冢茂树先生曾经提出过看似不同的观点。他说：“亡父小川琢治曾以《楚辞》天问篇为基础，提出了从禹开始，因为夏朝的诸王们都是

接受了天神之命，降临地上成为后土即地之神的，所以被称为夏后氏的解释。杨宽对夏之字义的解释是，夏后即下后，相对于上帝，是后土即社神的意思。”[10]可以看出，贝冢茂树这里虽然采用了对“夏”字义的不同解释，然而却是通过其他角度论证“夏”为一个与农业有关的词，与本文看法可谓异曲同工。

《左传》襄公四年中有如下记述：“晋侯曰：戎狄无亲而贪，不如伐之。魏绛曰：……劳师于戎，而楚伐陈，必弗能救，是弃陈也，诸华必叛。戎，禽兽也。获戎失华，无乃不可乎。”作为与“戎”相对应的民族共同体的名称，“华”出现于中国古典文献中，这是第一次。值得注意的是，魏绛在向晋襄公的进言中进而指出，“戎”采取的是游牧的生产生活方式，因而轻视土地，所以“和戎”有五大好处（五利）——扩大领土（土可贾）；边境安宁（边鄙不耸）；增大国威（诸侯威怀）；削减军费（甲兵不顿）；实现霸业（远至迩安）。换句话说就是，“华”与“戎”不同，是重视土地的农业民族。“华”的原意就是草木繁茂、果实成熟（《尔雅》），是与农业民族的生产方式有关的语言词。“周”是从其先祖后稷的时代开始就从事农业生产的部族。从周原——周王朝的发祥地发掘出来的甲骨文中可以得知，“周”也是一个与农业生产方式有关的字。“周”在甲骨文中写作“”或“”，“象界划分明之农田，其中小点象禾稼之形”。[11]

关于“中国”与夷、蛮、戎、狄的差异，《礼记》王制篇记述如下：“凡居民材，必因天地寒暖燥湿。广谷大川异制，民生其间者异俗，刚柔轻重，迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。修其教不易其俗，齐其政不易其宜。中国戎蛮，五方之民，皆有其性也，不可推移。东方曰夷，被发文皮，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器，五方之民，言语不通，嗜欲不同。”

正如文献中也有“狄”“戎”不分的情况一样，用“四夷”这一并不具体的名称来称呼异民族，以“方”来指“中国”以外的人类共同体，可以想象当时的中国人只是按照不同方位，想象各个人类共同体采用各不相同的生产和生活方式，拥有各不相同的风俗习惯。很显然，先秦时代的中国人在将蛮、夷、戎、狄与“中国”加以区别时，并非像当代的体质人类学那样，以人的形体、毛发，肤色等身体条件为标准进行区分；更没有能够像当代的文化人类学那样，认识到“拥有共同的生活地域、语言、历史、风俗习惯、生活方式以及共同体意识”是构成民族集团的重要条件。他们所注重的只是生活方式、生产方式及以此为基础形成的行动方式和价值观，把着眼点完全放在了文化的差异上。

二、“四夷”与“礼”：民族歧视的构造

在先秦时期，并不是没有歧视蛮、夷、戎、狄的现象，但是如果以春秋时代为例，可以知道这种歧视主要限于两种情况。首先是出现“中国”以与周王朝的血缘关系为标准强调阶级等级关系的情况时；其次是军事问题在“中国”与蛮、夷、戎、狄的关系中成为突出的、紧急的问题时。

公元前637年，周襄王企图利用“狄”来讨伐郑国，大臣富辰对此表示坚决反对，因为他认为：“郑在天子，兄弟也。……弃亲即狄，不祥。”[(12)]就是说，郑是周宣王封给其弟恒公的诸侯国，郑国的诸侯对周襄王来说是同为姬姓的兄弟。富辰所主张的是，较之于“狄”，更加重视兄弟间的关系才能够吉利。

公元前591年，晋景公打算将在对齐国战争中缴获的战利品贡献给周定王，但是周定王甚至连晋景公的面都不见，他通过大臣单襄公用以下的理由拒绝了晋景公的贡献：“蛮夷戎狄，不式王命，淫湎毁常，王命伐之，则有献捷。王亲受而劳之，所以惩不敬，劝有功也。兄弟甥舅，侵败王略，王命伐之，告事而已，不献其功，所以敬亲昵，禁淫慝

也。”[13]虽然周定王的用意可能主要在于强调战争发动权在周“天子”，但是，战争的对象，是与周天子有着血缘关系的诸侯国还是蛮、夷、戎、狄，也同样是评价或强调战争为正义战争或非正义战争的一条正当的标准。

《礼记·曲礼下》记载：“天子同姓谓之叔父，异姓谓之叔舅。”如果“兄弟甥舅”的“甥舅”指的是非姬姓的母系异姓诸侯国的话，那么，“兄弟”指的就是与周天子同为姬姓的诸侯国。齐国是太公望（吕尚）的封国，而太公望是周文王（武王之父）的老师。后人说周文王如对待自己的父亲一样尊敬太公望，但是从周王族姓“姬”，“姬”从女字部首上就可以看出，周人曾经经过一个具有强大影响力的母系社会，而母系社会组织的特征之一就是以“舅”作为最尊敬、最亲近的异姓长辈，所以周文王可能是将太公望视为“舅”，因此齐国与所有的姬姓诸侯国都是甥舅关系。“夫亦皆天子之父兄甥舅也，若之何其虐之也”，[14]这种反对各个诸侯国之间发生战争的想法，其实是出于一种对血缘关系的认识。

“凡诸侯有四夷之功，则献于王，王以警于夷，中国则否。”[15]从这一记载中可以得知，春秋时代，实际上整个“中国”所有的诸侯国，都可以通过血缘关系以别于“四夷”。这也许是因为到了春秋时代，居于“外服”的各诸侯国基本上都已通过联姻关系联结在一起，甥舅关系在“中国”内部得到广泛蔓延。

“中国”之国对“四夷”之国，这种区别方法看上去是来源于血缘的关系，实质上却是一种基于与周天子之间血缘关系的阶级关系。例如《左传》记载，昭公十三年（公元前529年），邾和莒的使节向“中国”的强国晋国诉说他们为鲁国所欺之事。而针对晋国的指责，鲁国的使节子服惠伯反驳道，“君信蛮夷之诉，以绝兄弟之国，弃周公之后”，“鲁事晋，何以不如夷之小国？鲁，兄弟也”。

鲁国是周公（旦）长子伯禽的封国。周公（旦）作为周武王之弟，曾帮助周武王之子周成王奠定了周王朝的基础。而晋国则是周成王之弟

叔虞的封国。尽管晋国与鲁国是同属姬姓的诸侯国，却相信了“蛮夷之诉”。值得注意的是，鲁国在对晋国的责难中，使用了“夷之小国”一词，可见“外服”的诸侯国对“四夷”的歧视中包含着阶级等级的意识。

据《礼记·曲礼》篇记载，周的制度是：“九州之长，入天子之国曰牧。天子同姓谓之叔父，异姓谓之叔舅。于外曰侯，于其国曰君。其在东夷北狄西戎南蛮者，虽大曰子。”也就是说这种“中国”对于“四夷”在阶级等级制上的歧视，实际上来自周王朝的秩序和制度——“礼”。

“中国”与“四夷”的关系也属于“礼”的范畴，这是一个在探讨中国多民族统一国家思想的源流时非常值得注意的问题。例如，大臣富辰指责周襄王利用“狄”讨伐郑国的行为是“不祥”，也就是违背了神的意志的行为。而周定王一方面以“敬亲昵，禁淫慝”为理由拒绝了晋景公贡献对齐国战争的战利品，另一方面又指出了对蛮、夷、戎、狄进行讨伐的正当性，应该是在于对方“不式王命，淫湎毁常”，即破坏了礼制。

以是否合乎“礼”作为价值判断标准的思想，还可以从“中国”对蛮、夷、戎、狄挑起战争的评价中看出。“猃狁孔炽，我是用急”“薄伐猃狁，至于太原”[16]“将蛮夷戎狄之骄逸不虔，于是乎致武”。[17]在古代文献中，记载了许多这种蛮、夷、戎、狄不守礼法，对“中国”发动战争的事实。

在古代社会中，对于游牧民族和狩猎民族来说，从农业民族中抢夺农产品，是一个日常生活中必不可少的补充手段。也正是这种以抢夺为目的的对“中国”的战争，使“中国”人产生了“戎狄豺狼”“戎狄禽兽”“戎狄无亲而贪”等歧视异民族的意识。例如，管仲曾对齐桓公说过：“戎狄豺狼，不可厌也。诸夏亲昵，不可弃也。”[18]名为“无终国”的戎国君主嘉父，派使节孟乐通过魏庄子向晋悼公进献虎豹之皮，借以求得“中国”中的强国——晋国对于诸戎的“和”，而晋悼公对此的反应却是：“戎狄无亲而好得，不若伐之。”[19]

在屡受攻击的背景下，“中国”对蛮、夷、戎、狄产生了强烈的仇

恨，因此也就有了通过战争来惩罚蛮、夷、戎、狄的想法。例如《左传》成公七年，“中国不振旅，蛮夷入伐”；《诗经·鲁颂·閟宫》，“戎狄是膺，荆舒是惩”；《诗经·大雅·抑》，“用戒戎作，用逷蛮方”，都在公然鼓吹以军事行动主动攻击异民族集团。

“中国”人不从文化的角度区别“华”与“夷”的事例，仅限于这种军事行动成为中心问题的情况时。这时，比起游牧民族来说农耕民族在军事上处于劣势，而“这种在军事上的劣势，所带来的憎恶、敌视和仇视”，使得华夷的区别就显得特别严格。对于此时的“中国”人来说，很难设想或者愿意承认夷狄的“华夏化”，“夷狄”终究是“夷狄”。[20]正像《诗经·小雅·采芑》所说的那样：“蠢尔蛮荆，大邦为仇。”在自认有着卓越文化的“中国”各国看来，以掠夺为目的的战争，是一种背离“礼”的愚蠢行为。

“礼”为何物？《礼记·曲礼上》释曰：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。礼，不妄说人，不辞费。礼，不逾节，不侵侮，不好狎。”说到底，“礼”就是一种秩序，一种具有规定人与人之间关系功能的家庭秩序、阶级秩序、社会秩序以至天下秩序。孔子曾说过“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”，[21]说明他正是因为“夷狄”的不守秩序而产生对“夷狄”的蔑视。

但是应该注意到，先秦时代的“中国”人认为，一种民族性的形成，与该民族所处的自然环境和社会环境息息相关。例如孔子说：“素夷狄，行乎夷狄。”[22]荀子说：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”[23]这种思想也被先秦以后的“中国”人所继承，例如《大戴礼记·劝学》篇说：“于越戎貉之子，生而同声，长而异俗者，教使之然。”因为一个人的“民族的”风俗习惯和生活方式不是天生的，所以他的“民族的”素质也不是不变的。

特别是蛮、夷、戎、狄的个人和集团，也是可以通过后天的学习掌握“礼”即“华夏”文化的。例如，孟子就曾说过：“吾闻用夏变夷者，未

闻变于夷者也。陈良，楚产也，悦周公，仲尼之道，北学于中国。”[(24)]陈良，楚国人，故本来为“蛮夷”，后来经过学习中国的文化，就由“蛮夷”变成了“夏”。我们从孟子举陈良之例一事中可以看出，当时的“中国”人认为，即使是蛮、夷、戎、狄，只要学到了“中国”的文化，就可变成“华夏”——“中国”人。

判断一个人究竟是“中国”人还是蛮、夷、戎、狄，不是以生活环境的变更，而是以是否接受了或保持着“礼”这一文化上的标准，这一点至少在春秋战国的时代里是一种很普遍的现象。《论语·子罕》篇就有如下记载：“子欲居九夷。或曰：陋，如之何。子曰：君子居之，何陋之有。”荀子说过：“……虽困四夷，人莫不贵。”[(25)]他认为“中国”之人，即使是居住于“四夷”之地，只要不失其“礼”，就能受到人们的尊敬和信任。换句话说就是无论住在何处，只要有“礼”就是“中国”人。相反，“中国”人即使居住的地方不变，但如果失去了“礼”，也就变成了“四夷”。

《左传》中就记载有这样的事例：“十一月，杞成公卒。书曰子，杞，夷也。不书名，未同盟也。”“杞桓公来朝，用夷礼，故曰子。”杞国原来是夏王室的末裔，将杞成公和杞桓公称为“子”，视其为“夷”的理由就在于“杞，夏余也，而即东夷”，[(26)]即杞国的统治者舍弃了“中国”的“礼”，而接受了“东夷”的文化。此外，《左传》僖公二十二年还记载：“初，平王之东迁也，辛有适伊川，见被发而祭于野者，曰：不及百年，此其戎乎，其礼先亡矣。”伊川位于现在的河南省伊川县，尽管它曾经是周王朝的中心地区，但在平王东迁以前，似乎就已经受到了“戎狄”文化的影响。

即使原来是“中国”之人，如果接受了“四夷”的文化，就会被看作是“夷”；而原本为“夷”者，一旦接受了“中国”的文化，就会被看作是“中国”之人。这种思想意味着：在当时的“中国”人看来，随着“礼”的获得或丧失，“中国”与“四夷”，也就是文明与野蛮之间完全可能发生转换。

三、走向“中原”之路：以文化为渠道的民族膨胀

按《大戴礼记·王言》篇中所记，孔子曾经说道：“蛮夷诸夏，虽衣冠不同，言语不合，莫不来至，朝觐于王。”换言之，对于周王朝来说，必须或者应该将“蛮夷”与“诸夏”同时纳入“礼”的秩序。而在春秋时代，某一诸侯成就霸业、成为天下的霸主的象征，也是将“华夏”与“夷狄”都收纳进自己的势力范围。各种文献中所说的“和戎狄”“正诸华”；[(27)]“抚有蛮夷”“以属诸夏”；[(28)]“莅中国而抚四夷”；[(29)]“外内咸服”[(30)]“内平外成”[(31)]等等议论，都是围绕着这个话题展开的。

春秋五霸的第一人是齐桓公，他是靠了管仲，即管子的帮助才成就其霸业的。管子的思想可以归纳为“尊王攘夷”。但是，管子的“尊王”就是利用周王室的权威来建立齐国的霸业，管子的“攘夷”也绝非将蛮、夷、戎、狄驱逐出中国，“筑葵兹、晏、负夏、领釜丘，以御戎狄之地，所以禁暴于诸侯也；筑五鹿、中牟、盖与、牡丘，以卫诸夏之地，所以示权于中国也”；[(32)]“兵一出而大功十二，故东夷、西戎、南蛮、北狄、中国诸侯，莫不宾服”。[(33)]管子的这些行动与言论都证明，他心中的霸业，同时具有“内”与“外”，或者“中国”与“夷狄”两个部分。

据《左传》襄公十一年记载，因为魏绛助晋悼公恢复了晋国的霸业，晋悼公称赞他的功绩时说道：“子教寡人和诸戎狄，以正诸华；八年之中，九合诸侯。”而魏绛则答曰：“夫和戎狄，国之福也。”一句“国之福也”，足以说明正确处理与“夷狄”之间的关系对“中国”的各个诸侯国来说是何等重要。

为什么“礼”的秩序、即“华夏”主导的“天下”体系中并不排除蛮、夷、戎、狄呢？我们可以从客观和主观的两个层次上找到它的原因。构成“天下”的主体民族——“华夏”自身，在中国从部族联合体社会向初期国家社会过渡的过程中，其实也是由多民族共同形成的，这就是它的客观原因。

首先，夏王朝统治集团的先祖非“东夷”即“西戎”。因为孟子曾说过，“舜……东夷之人也”，[34]而司马迁认为“禹兴于西羌”，[35]总之不是出身于一个原本就生活在“中国”这片土地上的民族集团。[36]关于商人的发祥地，顾颉刚认为是在“中国”的东方，位于现在的山东至河南东部；[37]而李亚农则认为应该是位于临近渤海湾的河北省的中南部。从前，商人所采用的生产方式是游牧，到了成汤时代，“商人入侵中原，将夏族的人民当作奴隶”。[38]关于周人的祖先，80年代中曾出现过“最早为东夷”之说，但是根据学术界长久以来的共识，周人原来为西羌，孟子也曾说过：“文王……西夷之人也。”也就是说，周的统治者也是在移居中原以后，因为接受当地华夏的文化才实现“华夏化”的。

在中国的初期国家社会中，确实有过非“中原”出身即为蛮、夷、戎、狄的认识。但所谓“中原”出身，并非是一个单纯强调地理的概念，而是指在黄河中下游地区的黄土地带采用了农业文化，创造了“华夏文明”的民族集团。较之狩猎文化和游牧文化，农业文化是一种安定的生产生活方式，而黄土地带因为黏土成分较低，又是一个最适合于农业生产的地区。虽然中国的制铁术较欧洲要早一千九百多年，然而不难想象，在生产力十分低下的早期人类社会，“中原”是一个何等充满魅力的地区。夏、商、周的统治集团的发祥地均非中原，本为蛮、夷、戎、狄的他们，之所以将目光瞄准中原，其原初的理由，可能就在于盼望能够进入黄土地带从事农业生产。由于向中原移居，他们成功地将自己的文化转变为“中原”的农业文化，其自身也完成了从蛮、夷、戎、狄向“华夏”的转变。

到了春秋时代，蛮、夷、戎、狄更加积极地向中国发展，由此也引发了多次的战争。据《左传》记载，威胁到了周王朝安全的“戎狄”的入侵，仅仅在鲁僖公时代（公元前659—前627年）就有三次。僖公十三年，“秋，为戎难故，诸侯戍周”；僖公十六年，“王以戎难告于齐，齐征诸侯而戍周”；僖公二十四年，“秋，颓叔、桃子奉大叔以狄师伐周，大败周师”；而周王朝每次都是靠诸侯国的救援才避过大难。

由于周王朝“礼乐崩坏”，一部分诸侯为成就霸业，甚至将蛮、夷、戎、狄引入“中国”。如周襄王十三年（公元前639年），晋国与秦国协商之后，让瓜州的允姓“戎”移居至伊川河畔。针对这件事，周景王作做了激烈的批判：“戎有中国，谁之咎也。后稷封殖天下，今戎制之。不亦难乎。”[(39)]

通过迎娶蛮、夷、戎、狄的女子变蛮、夷、戎、狄为同盟，也是当时诸侯们常常使用的一种手段。“晋献公……又娶二女于戎。大戎狐姬生重耳，小戎子生夷吾。晋伐骊戎，骊戎男女以骊姬。”[(40)]重耳就是后来的著名的晋文公，他曾因受骊姬的迫害而流亡于“狄”长达十二年之久，在此其间也娶狄人之女季隗为妻。[(41)]

“重之以婚姻，申之以盟誓。”[(42)]在春秋时代，变敌国为己友的方法除了联姻之外，还有“会盟”。实际上“会”与“盟”并不是一回事，它们的性质也有所不同。“国有疑则盟，诸侯再相与会”，[(43)]“有事而会，不协而盟”。[(44)]“会”只不过是诸侯间的集会，而“盟”则是“杀牲歃血，誓于神也”，有着一套严谨而又细致的仪式。具体做法是，在天子或天子的代表面前，割下牛的左耳，将牛血装入玉瓶，用其书写盟约，然后由各国签署。之后，参加盟誓者共饮牛血并齐诵盟约内容，最后，将所剩牛血与盟约书一起埋于地下。经过这样一套庄严肃穆的仪式之后，就成为盟友关系。

所谓“盟”，不过是通过同饮一头牺牲之血，使各自体内流着共同的血液，来唤起一种“同胞”的意识。因此可以推测，最初蛮、夷、戎、狄并非会盟的对象。[(45)]例如公元前559年，瓜州（现在的敦煌）诸戎的首领驹支说：“我诸戎饮食衣服不与华同，贽币不通，言语不达，何恶之能为，不与于会，亦无瞢焉。”[(46)]

但是实际上，与蛮、夷、戎、狄会盟的事例并不罕见。《左传》隐公二年的鲁戎之盟、《左传》桓公二年的鲁戎之盟、《左传》僖公二十年的齐狄之盟、《左传》僖公三十二年的卫狄之盟等，均属其例。“中

国”的诸侯们，无疑是想通过会盟，一方面达到防止蛮、夷、戎、狄肆意侵犯的目的；另一方面，又有将蛮、夷、戎、狄变成盟友，在需要之时便可借助其军事力量的企图。甚至包括周天子，也确曾利用过蛮、夷、戎、狄，“王德狄人，将以其女为后”。[(47)]周襄王不顾大臣的反对迎狄女为后的目的，就在于想借狄人的力量讨伐郑国。

经过联姻、战争等各种各样的人员流动，在春秋时代，诸侯国所谓的“匡有戎狄”现象已经十分普遍。例如卫庄公，“登城以望，见戎州。问之，以告，公曰，我姬姓也，何戎之有”，于是下令拆毁“戎人”的城镇。[(48)]

在夏、商和西周时代，蛮、夷、戎、狄向“华夏”的转变，大体上就是通过以各种手段移居中原、并接受了农业文化这一过程实现的。我们可以把它称作“蛮夷戎狄的华夏化”或“四夷的中原化”的第一种类型。从周平王东迁前后开始，“中国”的周边地区，特别是在南方的“蛮夷”地带，随着生产手段的进步，农田不断被开发，农业生产不断发展，当地的人们也越来越愿意接受“中国”文化的影响，出现主动向“华夏”靠近的趋势，结果使得蛮、夷、戎、狄地区自身也逐渐转化为“中国”。这一新的类型，我们可以称之为“蛮夷戎狄的华夏化”或“四夷的中原化”的第二种类型。

《诗经》和《尚书》中，出现过大量未受周天子封侯的“中国”周边的民族集团。这些民族集团，在记述春秋时代历史的《左传》和《国语》中，基本上按照他们的生产方式及居住方位，被分别划入蛮、夷、戎、狄的范畴。例如，戎中就有“山戎”“犬戎”“北戎”“阴戎”等集团；而狄则被分为“赤狄”和“白狄”[(49)]等。但是也有例外，例如《国语·齐语》记载齐桓公为成就霸业曾经征伐了“四夷”，他们是东南方的莱、徐夷、吴、越，南方的楚，北方的山戎和西方的白狄。楚、吴、越虽然属于“四夷”，但是在记述中却并未特别加有蛮、夷、戎、狄等字样。

楚、吴、越最初也是“蛮夷”。据《荀子·正论》篇记载：“彼楚、越

者，且时享、岁贡、终王之属也。”也就是说，与“日祭”的“内服”（王畿）和“月祀”的“外服”（“中国”的诸侯国）不同，楚国和越国属于时享（一个季节一贡的宾服）、岁贡（一年一贡的要服）、终王（一位周王在位期间贡献一次的荒服）之类的“四夷”。楚国、吴国、越国是自生自长，并非像“中国”的各诸侯国那样是由中央王朝“封建”而成的国家。但是因为不断壮大并在与中原各国的接触中，接受了“华夏”的文化，加入到“中国”的政治世界中来，甚至成为“春秋五霸”的成员，从而最终被承认为是“中国”的国家。《左传》和《国语》之所以视楚、吴和越为例外，将他们与其他的“蛮夷”相区别，正是因为春秋时代的楚、吴、越已经开始了他们“华夏化”的过程。

《左传》桓公二年记载：“蔡侯，郑伯会于邓，始惧楚也。”这一年是公元前710年，中原各国所惧之“楚患”，大约就始于此时。但是，在公元前706年，周桓王依然拒绝了楚国通过姬姓的随国提出的封爵的要求。到了公元前607年，“楚子伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆，定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。对曰：在德不在鼎”。[(50)]“问鼎中原”的故事，不仅表现了楚国企图称霸中原的野心，同时还反映了楚国急于进入“中原”、成为“中国”一分子的愿望，尽管这种愿望常常被后人所忽视。但是，从直截了当地使用“楚子”这一称谓上就可以知道，对当时的“中国”来说，即使楚已经具备了强大的军事实力，只要它不知“礼”、没有“德”，就仍旧是一个“蛮夷”而已。

但是到了晋定公在位期间（公元前511—前475年），楚国大臣王孙圉访问晋国时，晋国大臣赵简子问起楚国的宝玉白珩，王孙圉答道：“圉闻国之宝六而已。明王圣人能制议百物，以辅相国家，则宝之；玉足以庇荫嘉谷，使无水旱之灾，则宝之；龟足以宪臧否，则宝之；珠足以御火灾，则宝之；金足以御兵乱，则宝之；山林薮泽足以备财用，则宝之。若夫哗嚣之美，楚虽蛮夷，不能宝也。”[(51)]由此事可见，即使当时楚国虽然嘴上以“蛮夷”自称，但其心里却早已产生了自己是真正的“中国”、在文化修养上远远超过了晋人的自豪感。公元前[(56)]60

年楚恭王生病，大臣们为了安慰他让他安心养病，曾如此赞颂他："赫赫楚国，而君临之，抚征南海，训及诸夏，其宠大矣。"[(52)]也就是说，在楚王的领导之下，此时的楚国已经成为能够领导"华夏诸国"的堂堂大国，所以楚王就无须再苛求自己了。从其言外之意可以看出，楚国自认为已经转变成了"华夏"的国家。到了公元前5[(55)]7年，十三国在宋国会盟，围绕盟主的地位，楚国与晋国展开了激烈的争夺，结果还是楚国成为了"华夏诸国"的盟主。[(53)]

继楚国之后，由"蛮夷"转变为"华夏"大国的是吴国。公元前584年，"蛮夷属于楚者，吴尽取之，是以始大，通吴于上国"。[(54)]所谓"上国"就是"中国"各诸侯国，与华夏诸国交往意味着吴国开始了它"华夏化"的过程。公元前482年，吴王夫差与晋定公、鲁哀公和单平公在黄池会盟，与晋国在谁先啜饮牲血，即谁当盟主的问题上展开争夺，夫差坚持说：若论与周的血缘关系，我们是长子这条线的，即主张自己才是正统的"华夏"。[4]而到了公元前475年，越王勾践讨伐吴国。晋国人很是高兴，"吴犯间上国多矣，闻（越国）君亲讨焉，诸夏之人莫不欣喜"，[5]把越国当成了诸夏各国的伙伴。公元前473年，越国终于灭掉了吴国，越王勾践于是被周元王封为伯爵，被正式认定为"中国"的诸侯。

无论是蛮、夷、戎、狄通过移居"中原"而实现"华夏化"的方式，还是"四夷"地区通过自身接受"中原文化"实现"华夏化"的方式，促使"中国"周边地区的民族集团由蛮、夷、戎、狄向"华夏"转化的动力，都在于他们认同华夏文明是一种比他们自身原有文化更加卓越的文化形式。因此可以说，"中原"的扩大，事实上就是"中国"文化边界的扩展，而"华夏"集团的膨胀，实际上就是一种文化共同体的扩张。值得瞩目的是，这种"华夏"集团的膨胀，并非是"华夏"集团通过对其他民族集团的强制同化，而是被同化民族集团的主动"归化"而实现的。

四、"天下"与"德"：多民族国家形成的基础

天下思想的统治理论中对“德治”的强调，是“礼”，即“华夏”主导的“天下”秩序中并不排除蛮、夷、戎、狄的主观原因。

中国的初期国家，是在部族联合体社会的基础上形成的。部族联合体社会的特征，是“酋长真正拥有实权”“酋长之下有服从酋长命令的官吏，构成了较正式的政治机构”“酋长及其部下的官吏均拥有特权”“酋长的地位越来越永久化”，等等。[(57)]也就是说，部族联合体社会已经开始要求出现绝对的权威，而初期国家建立以后，所需要的又是超过部族联合体社会的绝对权威，于是“天”与“天下”的概念就被创造了出来。在此还有一点需要注意的就是，“天”的概念很有可能就是由那些出身于周边地区民族集团而后进入中原的初期国家的领袖们带来的，这一点可以从“天”的发音与蒙古高原游牧民族的“Tenggel”（腾格里，即天）相近[(58)]上看出，因为这些外来的领袖们更加需要正当性和合法性的支持。

由于有了“天下思想”，统治者就必须通过他的行动是否符合“天”的意志——天命，来证明他的统治是否具有合法性。《尚书·周书·梓材》讲道：“皇天既付中国民越厥疆土于先王，肆王惟德用，和怿先后迷民。”就是说，天子，最终不过是一个由“天”选定的管理人，“天”将“天下”委托于“天子”，“天子”受命于“天”，就必须以“天”之德管理“天下”。“惟天若元德，永不忘在王家”，[(59)]“天”就是“德”之源，而“天子”永远也不能忘记要将“天”之“德”全面地、正确地体现给“天下”的人们。

关于“天”的性质，孔子曾有以下言论，“子夏曰：敢问何谓三无私。孔子曰：天无私覆，地无私载，日月无私照”，[(60)]“公曰：敢问君子何贵乎天道也。孔子对曰：贵其不已。”[(61)]也就是说，孔子认为“天”是一个超越了人类社会的私利，不受任何时间上与空间上限制的绝对的存在。因此，《诗经·周颂·桓》上才说“天命匪解”。也正是从这个意义上，孔子才提倡“畏天命”。[(62)]

在“天下思想”中，“天命”的威力大得不可估量。一方面王朝的合法性要用是否有“天命”来加以证明，另一方面王朝的交替更迭也要用“天

命”的变更来加以解释。在先秦的文献中，先由夏到商、再由商到周，王朝的更替都被解释成是根据“天命”——“天”的意志实现的。“有夏多罪，天命殛之。”(63)统治者和统治集团的交替是出于“天命”，是“天”改变了当初的意志，决定抛弃以前选定的代理人，而将“天下”交给他新选定的统治者。《尚书·商书·汤誓》篇记载，商的先祖成汤在讨伐夏桀的出征式上宣誓说：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”以此来主张自己的合法性。周王朝取代殷商王朝也同样被说成是由于“天命”的变化，“商罪贯盈，天命诛之”；(64)“敢敬告天子，皇天改大邦殷之命”。(65)

但是，“天”易其命仅限于统治者丧失其“德”之时，这一点就是所谓“革命”理论的精髓。由夏到商的“成汤革命”如此，由商到周的“殷周革命”也是如此。“惟帝降格，向于时夏。弗克庸帝，大淫泆有辞，惟时天罔念闻，厥惟废元命，降致罚，乃命尔先祖成汤革夏，俊民甸四方。自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀。”(66)“以至于帝乙，罔不明德慎罚，亦克用劝。”(67)值得注意的是，古典文献反复强调的“明德”，即实行德治，是“天”所倡导的作为一个统治者的道德，这一点被视为统治者具有统治“天下”的合法性的最根本的根据。《尚书》中就有“文王，克明德慎罚……帝休，天乃大命文王，殪戎殷。诞受厥命”（《周书·康诰》），“惟我周王，灵承于旅，克堪用德，惟典神天。天惟式教我用休，简畀殷命，尹尔多方”（《周书·多方》）等多处提及这一问题。

“德治”，在春秋战国时代是占有统治地位的思想。孔子就曾经提出：“大学之道，在明明德”(68)“为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之”，(69)从而展开了他的“明德论”。战国末期的思想家荀子也说过：“夫是之谓天德，是王者之政也。”(70)他把“天德”作为“天子”必须具备的条件来加以强调：“天子者，势位至尊，无敌于天下。……道德纯备，智惠甚明，南面而听天下，生民之属，莫不振动从服以化顺之。……故天子生，则天下一隆，致顺而治，论德而定次。”(71)荀子甚至说道：“君子以德，小人以力。力者，德之役也。”(72)把“德”作为区别君子与小人的标准。

“德”，同时也被视为维护诸侯国之间关系的基本原则。“孟子曰：以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”[(73)]荀子也持同样看法。他说：“凡兼人者有三术：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。……以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者贫。古今一也。”[(74)]由此可见，维护诸侯国之间关系的准则是“德”而非“力”这一思想，在当时已普遍流行。

而值得注意的是，在先秦时代，王者之“德”，同样被要求于对待蛮、夷、戎、狄。荀子说：“尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣，此四帝两王皆以仁义之兵，行于天下也。故近者亲其善，远方慕其德，兵不血刃，远迩来服，德盛于此，施及四极。”[(75)]具有仁义之心的统治者，其“德”可及“四夷”。《大戴礼记·礼察》篇中也明确指出商王朝之“德”曾经远及“四夷”之事：“汤武置天下于仁义礼乐而德泽洽，禽兽草木广育，被蛮貊四夷，累子孙十余世，历年久五六百岁。”

《礼记·明堂位》更是明确地指出，如果对蛮、夷、戎、狄采取不“德”的行为，也可成为“天”转换“天命”的理由：“昔殷纣乱天下，脯鬼侯以飨诸侯。是以周公相武王以伐纣。”在孟子看来，只要实行“王政”，蛮、夷、戎、狄就会主动产生加入到“天下”里来的愿望。他说：“（周王伐商之际）东面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：奚为后我。……苟行王政，四海之内，皆举首而望之，欲以为君。”[(76)]孟子赞颂周王朝初期的“王政”，就是因为周当时曾施“王政”于夷狄。

在这种对待“中国”之外亦需要“德治”的思想的延长线上，甚至出现了以下观点，即一部分蛮、夷、戎、狄之所以抗拒“中国”，其原因并不在于“夷狄”的桀骜不驯，而在于“中国”统治者没有能够按照“德”的原则对待他们。例如，周公的后裔祭公谋父在反对周穆王征伐犬戎时

说："吾闻夫犬戎树惇，帅旧德而守终纯固。"但周穆公并未听其劝阻，强行讨伐，反而招致了犬戎的反感，因此"自是荒服不至"。[77]其他的先秦文献也指出："蛮夷戎狄，其不宾也久矣，中国所不能用也。"[78]即从"中国"自身的所作所为上，寻找蛮、夷、戎、狄不肯进入"天下"体系的原因。

先秦时代"中国"人对战争的厌恶感，也并不仅仅表现于对蛮、夷、戎、狄所发动的战争上，对"中国"所进行的战争的性质，他们也能够进行客观的评价，而不论其行为主体为何人。例如，《左传》僖公三十二年中有如下记载："卫人侵狄。"一个"侵"字，表达了当时人们对这场战争的批评。《左传》庄公二十九年指出："凡师，有钟鼓曰伐，无曰侵，轻曰袭。"另外《左传》宣公十五年中记载："晋侯治兵于稷，以略狄土。"据《方言》解释："略，强取也。"从以上例子中都可以看出，"中国"对异民族集团的侵略行为，也是要受到谴责的。

以上指出的"礼治"，即"华夏"主导的"天下"秩序中并不排除蛮、夷、戎、狄的客观原因与主观原因，其实是一个问题的两个互相关联的侧面。如前章所述，贝冢茂树曾经指出："到了春秋末期，构成夏商周部族的子孙的各国，超越了民族的差异而形成了被称为诸夏的同一个中国民族。"也就是说，他认为在此之前，尽管有着民族性的差异，各个集团都不过是一个部族而已，而到了春秋末期诸多的部族才融汇形成了"中国民族"。且不论这里所说的"部族"与"民族"的概念是否科学，贝冢茂树提出的"中国民族"成立的时间耐人寻味。因为这一时间可以让我们联想到，在将诸多的部族即民族集团融合为同一个中国和中国民族形成的过程中发挥了巨大作用的，就是西周时代时"天"这个绝对权威的诞生，以及在这样的"天下"的思想体系中存在着的视各民族集团一律平等的"德治"的政治伦理。

结　论

中国传统思想的许多内容，实际上都可以从多民族国家的源流上寻找到它的起因。这句话有着两个层次上的意义，即不仅是中国传统思想、传统文化的各种内容都有着某一个民族集团的传统文化的背景，更重要的是中国传统思想、传统文化的许多内容就是因为中国的“多民族”性才得以诞生。

因为“天下思想”以“天”为根据，所以它强调的“天”之“德”不仅适应于构成“天下”主体的“华夏”，也要适应于“中国”周边的蛮、夷、戎、狄。因此，一直主导了中国人国家观念的“天下思想”，自身本来就具备要求实现多民族国家的因素。理解“天下思想”的这一性质有着重要的意义，因为它可以解释为什么中国历来追求多民族国家，为什么中国人历来认为只有多民族的“天下”才是一种天经地义。毫无疑问，中国人关于多民族国家的这种思维，是以“天”的存在为前提的一种先验论的逻辑推论。但是，要想明白中国人为什么会将这种先验论的“天下思想”理解为追求多民族国家的理论根据，那就应该首先明白：这种先验论的“天下思想”其实是先秦时代中国多民族社会这一现实带来的结果。

“天下思想”中关于多民族国家、多民族天下的思想，不过是忠实地反映了中国从先秦时代就是一个多民族国家的历史事实；而构成“天下”的主体民族——“华夏”自身，就是在“中国”从部族联合体社会向初期国家社会过渡的过程中，由众多的部族和民族通过“中原化”“华夏化”而共同形成的。换言之，不是以多民族共存为前提的“天下思想”带来了“中国”的多民族性质和“华夏”的多民族来源，而是“中国”的多民族性质和“华夏”的多民族来源带来了以多民族共存为前提的“天下思想”。“天下”本来指的就是多民族共存的“天下”。而“多民族性”又成为衡量一位“天子”是否具有统治正当性和合法性的标准，这是因为，“天”的概念很有可能就是由那些出身于中原周边地区民族集团之后又进入中原、所以更加需要正当性和合法性支持的“中国”初期国家的领袖们所带来的。

要理解中国的多民族统一国家传统及其合理性，不仅应该注意到促使“天下思想”产生和形成的时期“中国”的多民族社会背景，了解中国从形成初期国家社会时期起就是多民族这样一个重大的客观事实，而且要注意到建立在这个事实基础上的当时“中国”人关于“民族”的特殊认识。先秦时期有过许多周边民族集团或成员主动进入“中国”（即四夷的“中原化”）、“夷狄”自己变为“华夏”（即蛮、夷、戎、狄的“华夏化”）的事实。它告诉我们，中国最初的民族思想，注重的既不是种族，也不是地域，而是以生活方式、生产方式及以此为基础形成的行动方式、价值观为代表的文明方式。先秦时代的中国人所认识的民族集团，实际上仅仅是一种文明共同体。

以文明为标准区别民族集团的意义在于，它将“民族的”属性看成是一种可以后天变化的属性。虽然不同的民族集团最初因为生存于不同的自然环境和社会环境中而各自形成了不同的文明体系，但是蛮、夷、戎、狄如果接受了“华夏”的文明方式就可以成为“华夏”，而“华夏”如果接受了蛮、夷、戎、狄的文明方式同样可以变成蛮、夷、戎、狄。“文化”，就是以德教化。在先秦时期的中国人看来，随着“礼”的获得或丧失，“中国”与“四夷”，或者说“文明”与“野蛮”的主体就可以发生变位。尤其是蛮、夷、戎、狄，通过后天的学习掌握农业文明社会的“礼”，完全可以成为“华夏”。这种思想，在中国的历史上留下了巨大的影响。所以，历史上像北魏和清朝这样的由蛮、夷、戎、狄建立的“征服王朝”，也能够被承认是中国的正统王朝，而“中国”，也通过蛮、夷、戎、狄的不断地“中原化”和“华夏化”而呈现出不断扩大的趋势。

有许多国外的学者故弄玄虚，把中国之所以是一个多民族统一国家的事实说成是“天下思想”主导的结果，从而得出中国从古至今在本质上就富有扩张性和侵略性的结论。也有国人从阶级论的观点出发，断定中国在中华人民共和国成立之前一直存在着不可饶恕的民族歧视、民族剥削和民族压迫。然而仅仅从一直约束了中国人国家观念的“天下思想”中就可以看出，一部五千年的中国史，根本不能简单地被认定为一部充满

了汉民族集团歧视、压迫其他民族集团的历史。如果细细追究多民族国家形成的过程，可以说，它更是一部“华夏”文化与蛮、夷、戎、狄的文化不断融合，“华夏”集团不断吸收消化蛮、夷、戎、狄，使蛮、夷、戎、狄不断进入“华夏”集团，从而使“中国”和“中国民族”从小到大不断发展的历史。

---

(1) 本文除具体标明的时代以外，所用“先秦时代”基本上为春秋战国时代。

(2) 《左传》文公十七年。

(3) 《左传》成公二年。

(4) 《左传》襄公十九年。

(5) 徐中舒主编：《甲骨文字典》。

(6) 以上请参见徐中舒主编：《甲骨文字典》，1144页。

(7) 以上请参见徐中舒主编：《甲骨文字典》，1102页。

(8) 以上请参见徐中舒主编：《甲骨文字典》，1395页。

(9) 以上请参见徐中舒主编：《甲骨文字典》，416页。

(10) 贝塚茂树：《中国の古代国家》，92页。

(11) 徐中舒主编：《甲骨文字典》，94页。

(12) 《国语·周语中》。

(13) 《左传》成公二年。

(14) 《国语·周语中》。

(15) 《左传》庄公三十一年。

(16) 《诗经·小雅·六月》。

(17) 《国语·周语中》。

(18) 《左传》闵公元年。

(19) 《国语·晋语七》。

(20) 越智重明：《華夷思想と天下》，《久留米大学论丛》第37卷第2号，1988，196—198页。

(21)　《论语·八佾》。

(22)　《大学》。

(23)　《荀子·儒效》。

(24)　《孟子·滕文公上》。

(25)　《荀子·修身》。

(26)　《左传》襄公二十九年、《左传》僖公二十三年、《左传》僖公二十七年。

(27)　《国语·晋语七》、《左传》襄公十一年。

(28)　《左传》襄公十三年。

(29)　《孟子·梁惠王章句上》。

(30)　《左传》襄公四年。

(31)　《左传》文公十八年。

(32)　《国语·齐语》。

(33)　《管子·小匡》。

(34)　《孟子·离娄下》。

(35)　《史记·六国年表》。

(36)　徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960，54页。

(37)　顾颉刚口述，何启君整理：《中国史学入门：顾颉刚讲史录》，113页。

(38)　李亚农：《殷代社会生活》，上海人民出版社，1955，79页。

(39)　《左传》昭公九年。

(40)　《左传》庄公二十八年。

(41)　《左传》僖公二十三年。

(42)　《国语·鲁语上》。

(43)　《周礼》。

(44)　《左传》昭公三年。

(45)　小仓芳彦：《裔夷の俘——〈左伝〉の華夷観念》，《中国古代政治思想研究》，青木书店，1970，144页。

(46)　《左传》襄公十四年。

(47) 《左传》僖公二十四年、《国语·周语中》。

(48) 《左传》哀公十七年。

(49) 《左传》庄公三十年、《左传》闵公二年、《左传》僖公十年、《左传》昭公九年、《左传》宣公六年、《左传》僖公三十三年。

(50) 《左传》宣公三年。

(51) 《国语·楚语下》。

(52) 《国语·楚语上》。

(53) 《左传》襄公二十六年。

(54) 《左传》成公七年。

(55) 《左传》哀公十三年。

(56) 《左传》哀公二十年。

(57) 谢维扬：《中国早期国家》，265—271页。

(58) 例如，关于“天”的发音与元代蒙文之对应，可参见郝苏民译注解补：《鲍培八思巴字蒙古语文献研究入门》（修订本），民族出版社，2008，161页。

(59) 《尚书·周书·酒诰》。

(60) 《礼记·孔子闲居》。

(61) 《礼记·哀公》。

(62) 《论语·季氏》。

(63) 《尚书·商书·汤誓》。

(64) 《尚书·周书·泰誓上》。

(65) 《尚书·周书·康王之诰》。

(66) 《尚书·周书·多士》。

(67) 《尚书·周书·多方》。

(68) 《大学》。

(69) 《论语·为政》。

(70) 《荀子·王制》。

(71) 《荀子·正论》。

(72)　《荀子·富国》。

(73)　《孟子·公孙丑上》。

(74)　《荀子·议兵》。

(75)　《荀子·议兵》。

(76)　《孟子·滕文公下》。

(77)　《国语·周语上》。

(78)　《国语·楚语上》。

第三章　万里长城的内外：成立时期的中华帝国与夷狄

公元前221年，中国历史进入了一个新的时代。秦王嬴政统一了中国，建立了中国历史上第一个中央集权制的封建王朝。为了加强自己的权威，他定最高统治者的称号为“皇帝”，命为“制”，令为“诏”。在此之前，商、周最高统治者的称号是“王”，甲骨文中“王”写作“作”，仅仅是通过一把表示刑杀的斧头来象征最高权力。与“王”更强调权力不同，“皇帝”一词明显地神化了最高统治者。“皇，君也，美也，大也，天人之总，美大之称也”；[(1)]“帝，谛也，王天下之号也”，[(2)]是“得天之道者”[(3)]。秦始皇还规定，“朕为始皇帝。后世以计数二世三世至万世，传之无穷”，“皇帝”显示了最高统治者权力的绝对性及其超越时空的性质。

秦帝国在政治体制上最重要的特征就是将权力集中于皇帝一人之手。秦始皇在中央朝廷设“三公九卿”，由其一人掌握最高权力。在地方行政方面，秦始皇吸取周王朝“天子弱诸侯强”的教训，废除“封建制度”，实行郡县制，将全国分为三十六郡（之后加上新征服的周边民族地区共计四十六郡），在各郡中设立相对于中央“三公”（丞相、太尉、御使）的守（行政长官）、尉（军事长官）和监（监察与司法长官），并由其直接任命。并且在全国统一币制，统一度量衡，实行了“车同轨”“书同文”。

秦朝的大臣们曾经这样赞颂秦始皇的功绩：“昔者五帝地方千里，其外侯服夷服，诸侯或朝或否，天子不能制。今陛下兴义兵，诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统，自上古以来未尝有，五帝所不及。”从这里可以看出，中华帝国，自它形成之时起，就不仅仅局限于“中国”，而将“中国”周边异民族的地域也纳入其视野之中。

一、秦帝国的“属邦”

公元前215年，秦始皇相信了方士“灭秦者胡”的说法，开始对周边民族集团发动战争。以公元前215年派将军蒙恬从匈奴手中夺得黄河以南地区为开端，公元前214年，秦军向黄河以北地区进击，在与匈奴边境交界处设立了九原郡；在南方夺得的异民族地区设置了桂林郡、象郡、南海郡和闵中郡。其实，秦始皇并不相信自己的权力和权威能够无限地超越空间和时间，他在统一了中国的第二年即开始在与匈奴的边界上修建万里长城，而秦在其所征服的异民族地域上设置的“郡”，实质上也与中国内地的“郡”的性质有所不同。

据《汉书·百官公卿表》记载，秦国有称为“典属国”的机构：“典属国，秦官，掌蛮夷降者。”这个专门管理降服的或被征服的异民族事务的中央官厅，实际上秦代时称“典属邦”，《汉书》为避汉高祖刘邦之讳而改称“典属国”。但是，在建立了高度中央集权的秦帝国内，是否真的存在由少数民族构成的“属邦”呢？如果存在，它在秦国的政治体制中处于什么样的位置？属于什么样的性质？另外，“属邦”与“郡”之间又有哪些不同？这些问题，实际上都是影响到此后两千年中华帝国如何处理与周边民族集团关系的重要的问题。

之前一直没有找到能够证明秦代实际存在过“属邦”的直接资料。直到1975年，湖北省云梦县睡虎地的秦墓中，出土了大量的记载着秦代法律的竹简——云梦竹简，有关人员才从中发现了有关“属邦”的直接记录。例如，其中一支竹简上写有：“道官相输隶臣妾·收人，必署其已禀年日月，受衣未受，有妻毋有。受者以律续食衣之。属邦”（以下简称竹简一）。由此可以确认，秦王朝的确在降服的周边民族地区设置了“属邦”。除此简之外，云梦竹简中还有其他关于“属邦”的资料，通过它们能够观察到“属邦”的部分原貌。

“属邦”又被称作“臣邦”，它证实了属邦与秦王朝之间确实存在着臣

属的关系，但是从下面这支竹简的内容中又可以看出，臣邦与秦王朝中央政府的关系绝非秦王朝内部一般的统治与被统治的关系。“可（何）谓真，臣邦父母产子及产它邦而是谓真。可（何）谓夏子，臣邦父秦母谓也”（以下简称竹简二）。这支竹简记载了秦王朝关于辨别一个人是秦人还是属邦人的法律标准，它说明秦王朝并没有将属邦完全等同于王朝的一般郡县。

秦代属邦与一般郡县的不同首先在于，属邦拥有自治权，而秦王朝只对它实行间接的统治。“臣邦人不安其主长而欲去夏者，勿许。可（何）谓夏，欲去秦属是谓夏”（以下简称竹简三）。就是说按照秦的法律，属邦之民任意离开自己的属邦而移居到秦王朝直接统治的郡县，也是被禁止的。秦代的属邦实际上是由异民族来管理的特别行政区，秦王朝在属邦设有异民族出身的统治者。“真臣邦君公有罪，致耐罪以上，令赎”（以下简称竹简四）。从该竹简的内容中可以看出，这些异民族集团出身的统治者虽然同样处于秦王朝的法治之下，但是如果犯了罪，可以作为特例受到较轻的处罚。秦帝国对周边民族集团的这种宽容，实是“中国”对少数民族实行优待政策的滥觞。

另外，据《史记·张仪列传》记载：“（秦惠王）遂定蜀，贬蜀王更号为侯，而使陈庄相蜀。”[(4)]由此可以得知，统一中国以前的秦曾向臣邦直接任命高级官吏，但是秦始皇统一了中国以后是否继续了这项政策，则不得而知了。从前边提到的刻有“属邦”字样的竹简一中，可以确认周边民族集团所居地区又被称作“道”。属邦与道、郡之间究竟是什么关系呢？据《汉书·百官公卿表》记载：“列侯所食县曰国，皇太后、皇后、公主所食曰邑，有蛮夷有曰道。”据此有人推测，边郡的县被称为道，道是周边民族集团的特别行政区。[(5)]县低郡一级，因此“秦在征服了邻近的异民族地区后，于当地设置了郡，并于郡内设臣邦，（臣邦的）构成单位为道”[(6)]的说法，应当是正确的。

如以上所述，如果某个周边民族集团归顺了秦，其首领从秦王朝得

到官位，成为帝国之臣；其民则向秦王朝纳赋，其领土也就成为帝国的一部分，这就是"臣邦"。有人认为，秦的属邦里可能包括"臣邦"和"外臣邦"。有关"外臣邦"的直接资料目前尚未发现，一部分学者指出《史记·秦本纪》中所记"（惠王）十一年，县义渠。归魏焦，曲沃。义渠君为臣"的义渠，就是外臣邦。但是，导入郡县制，含有视义渠为秦之领土的意义，因此难以断言义渠究竟应该属于"臣邦"还是"外臣邦"。(7)在关于秦帝国与属邦之间的政治关系的问题上，尚有许多不解之谜。不过有一点是很明确的，这就是，秦与周边民族集团的关系也是帝国秩序的一部分。可以说，秦的这种多民族国家思想，主要是对先秦时代已经形成的多民族国家思想和"多重型天下"政治体制的继承。(8)

秦的多民族国家思想，肯定与秦原本出自"戎狄"的事实也有一定的关系。(9)从竹简二的内容中就可以看出秦在识别民族集团的标准上具有自己的特点。以血缘来区别不同民族出身的成分固然存在，但是即使在一个父权制的时代，属邦出身的父亲与秦人的母亲所生的子女也会被认定为"夏子"（华夏之人），也就是说当时只要父母中有一个人是"华夏"之人，其子女也就能够被认定为"华夏"。这一法律规定说明，秦王朝区别秦人和属邦人的标准，并不是一种完全的血缘主义，基本上还是一种地域主义。不仅双亲都是臣邦人，而且本人也要出生于臣邦才能够被视为"真正的臣邦人"。但是，一个人出生并生活于某个地域，就具有与其他地域不同的文化。在并没有清楚的国界或疆界以及国界意识和疆界意识的时代，所谓地域的标准，实际上最终都是着眼于文化的相同或相异之上。

值得注意的是，在不同的情况下，秦的"华夏观"也时有不同。从竹简五的内容来看，秦不仅自封为"夏"，还将其统治下的"臣邦"也纳入"夏"的范围之内。(10)而竹简二则明确指出"臣邦子"不被承认为"夏子"。也就是说，原来意味着"中原""中国"或"中原人""中国人"的"夏"，其定义在秦代是可以根据情况的变化而变动的。具体而言，就是从个人的民族集团属性的意义上来说，"臣邦人"与内部的"秦人"相比，他们不

是“夏”；但从帝国主权的政治制度的意义上说，“臣邦”又是“夏”的一部分，因为这时他们所进行比较的对象，是秦之外的没有归顺秦的其他民族集团或异国。

秦的“华夏观”，不仅以帝国为背景从民族的意义和国家的意义上为“夏”赋予了一个具体的范畴，更重要的是从制度上开中国历史上两千年中央集权制时代多民族国家体制之先河。正如前人所说，中国两千年之政，秦政也。尽管秦帝国很快土崩瓦解，但是作为历史上第一个中华帝国，它却奠定了此后两千年中华帝国政治制度的基础，而它以“属邦”制度为中心的一系列关于周边民族集团的政策，更是直接地影响了后世的王朝。

二、汉帝国的外臣与内属

公元前[12]06年，秦王朝崩溃，刘邦做了新王朝的“皇帝”。从继承“皇帝”一事上就可以看出，汉王朝并没有将自己规定为一个“中国”的国家，而认定自己是纳“中国”周边地域在内的“天下”的正统继承者。但是，随着秦的覆灭，原本受秦之封，或者被秦纳入了势力范围内的南越、东越、西南夷以及朝鲜等国，都已经各自独立。依照这个既成事实，汉王朝在建国初期，与各国“约为外臣”，并封其统治者为王。[11]

汉的“外臣”之国与秦的“外臣邦”应该同属一种性质。按照司马迁所说，就是“名为外臣，实一州主”，外臣国基本上不受命于汉王朝，拥有较强的独立性。[2]例如，汉高祖之后，汉王朝禁止了与南越的边境贸易，并禁止向南越出口铁器。南越王指责汉王朝的这种做法是“别异蛮夷”，即民族歧视，随后也自己称帝，为南越武帝。其后，汉文帝以“服领以南，王自治之”为条件，要求结束“两帝并立”的局面，南越王才首次表明“愿长为藩臣，奉贡职”“称臣遣使入朝”。公元前135年，在汉军的援助下击退了闽越的进犯之后，南越“遣太子婴齐入宿卫”，南越王本人也到汉王朝“入见”。[13]

从上述事实可以看出，汉王朝对待“外臣”之国的做法是，在承认其统治者的王位并保护它不受外来侵略的同时，要求它“称臣”“奉贡职”“遣使入朝”和“入宿卫”，“入宿卫”也就是将王位继承者作为人质送往汉的朝廷。[(14)]通过文献可以知道，汉王朝规定的中华帝国与外臣国之间的关系，虽然带有一种君臣关系的性质，但是它并非是一种单向的服从与被服从的关系，而是一种双向的同时规定了双方相互具有义务的关系。

进入武帝时期（公元前140—前87年）后，汉王朝开始积极地向周边的异民族地区发展势力。公元前138年，武帝许可东瓯国向“中国”内地迁移。[(15)]公元前110年，东越发生内乱之际，汉王朝又允许东越民众迁居中国内地。[(16)]公元前113年（元鼎四年），南越王向汉提出请求，“请比内诸侯，三岁一朝，除边关”，即要求从“外臣”之国变为“内属”之国。针对南越的请求，汉王朝进一步与南越约定了“用汉法”的原则，“赐其丞相吕嘉银印，及内史，中尉，太傅印，余得自置”。[(17)]也就是说，汉王朝对待“内属”之国的做法是，在汉与内属国之间，撤销边界，统一法令，在通过原有统治者进行统治的同时，至少在形式上是由中央政府任命内属国的最高行政、军事及司法等官吏。

由于南越丞相吕嘉反对将南越变为汉的“内属”并弑其君，汉武帝派出军队镇压了南越的内乱。公元前111年（元鼎六年），武帝在南越之地设置九郡，[(18)]并于同年在“西南夷”之地设置了五郡。公元前109年（元封二年），武帝再向直到最后也不肯“奉诏”的朝鲜派出大军，在当地设置了四个郡。[(19)]汉王朝虽然将郡县制导入各个异民族地区，但在实行的具体内容上则是各具特色。例如，武帝于公元前111年在西南夷夜郎国的领地实行郡县制时，又封当地原首领为王，就是说使这个异民族的地区同时具有了郡县和王国的双重性质。王国的范围不一定与郡县一致，但王毫无疑问握有郡县的实权。河平二年（公元前27年），夜郎国国王“轻易汉使，不惮国威”，继续进行与钩町国之间的战争。通过此事可以看出，对于“内属”的异民族的郡县，汉王朝采用的是一种通过当地

的异民族统治者进行间接统治的方式，而当地的异民族统治者具有相当大的自治权。[20]

六十年间的“国家无事”，特别是文帝、景帝的“清静恭俭，安养天下”的治国方针，使汉王朝积蓄下雄厚的国力。以这种国力为背景，进入武帝时期以后，汉王朝开始了频繁的对外战争。其中向西北方向的发展，取得了很大成功，《汉书·西域传》评价曰：“秦始皇攘却戎狄，筑长城，界中国，然西不过临洮。汉兴，至于孝武，事征四夷，广威德，而张骞始开西域之迹。”[21]但是值得注意的是，尽管汉王朝最初把南越、东越、西南夷以及朝鲜这些国家认作“外臣”之国，但是到了武帝时这些国家最终又接二连三地由“外臣”变成了“内属”。而在西域，汉王朝却实行了完全不同的政策。

武帝之前，中国非常缺乏有关西域的知识。而对西域各国来说，汉王朝也是一个十分遥远的、连规模大小都不清楚的国家。[22]而位于汉王朝西北方向的匈奴，其势力范围达到西域，匈奴的日逐王在西域设“僮仆都尉”以统治西域，[23]其影响力远远超过了汉王朝。公元前138年，武帝出于对匈奴战争的需要希望能与月氏联合，派遣了张骞前往西域。因被匈奴扣押长达十年之久，张骞未完成其联合月氏的任务，但却给中国带来了大量有关西域的前所未有的知识。通过张骞的第二次出使（公元前119—前115年），“西域凿空”得以实现，汉王朝与西域各国之间开始了正式的交通往来。[24]

到达乌孙国时，乌孙国的昆莫（王）最初想以匈奴单于接见使者的规格接见张骞。张骞说道：“天子致赐，王不拜，则还赐。”坚持要求昆莫行了对待天子使节之礼。[25]就是说，使乌孙从形式上承认了汉王朝为其宗主国。汉王朝采取“厚币赂”和通过“和亲”与乌孙结为“昆弟”关系的战术，于公元前105年，将江郡王的女儿细君嫁给了昆莫。细君不懂乌孙语，后来又依乌孙的习惯被迫再嫁于昆莫之孙。为此事，细君曾写信给汉武帝，想反抗这桩婚事，而武帝却命令细君：“从其国俗，欲与乌

孙共灭胡”，为了汉王朝的利益牺牲了细君个人的幸福。细君死后，汉又将楚王的女儿解忧送往乌孙。[(26)]

在西域诸国中，汉王朝动用武力进攻过的唯一的国家是大宛国。汉武帝以希望得到大宛国的“汗血马”为名，于公元前104年，“发属国六千骑，及郡国恶少年数万人以往伐宛”。但是因遭沿途各国以及大宛国的抵抗，汉王朝的军队遭到了大败。公元前102年，汉武帝再次动用数十万军队进攻大宛国。畏于汉军之威，大宛国的贵族杀了国王向汉军投降。但是很明显，进攻大宛国，实际上不过是汉武帝为了给其宠妃李夫人之兄李广利加功进爵而发起的战争。[(27)]换句话说，如果没有这一个人目的，也许就没有汉王朝对大宛国的军事进攻。

大宛国之战后，汉王朝“发使十余辈抵宛西诸国，求奇物，因风谕以伐宛之威”。[(28)]因此，李广利从西域返汉之际，大宛国以外的许多国家也都派出王室子弟作为人质随李广利同行，向汉朝贡。汉军对大宛国的进攻，收到了西域各国纷纷向汉“称臣”这一意料之外的效果。[(29)]

征服了西域大国之一——大宛国的汉王朝，完全有可能将西域各国变成自己的“内属之国”。但汉王朝要求西域各国做的只是向汉称臣、将王位继承人作为人质送往汉朝廷，向汉王朝进贡，也就是缔结朝贡关系。换句话说就是，汉王朝在西域的意图并非是要把西域纳入自己直接统治的领域范围，而仅仅是确立了对一部分国家的宗主权，并没有直接提出行使主权的要求。

对那些宗主权之下的“外臣国”，汉王朝基本上采取的是不干涉内政，不介入当地社会的方针。例如，汉军队在进攻大宛国时曾经拥立了一位国王，而大宛国国人于汉军撤退之后杀掉了这位国王，并拥立前国王之弟为新国王，后又将新国王的儿子作为人质送往了汉朝廷。对此，汉王朝不仅未问他们弑君之罪，甚至还承认了新国王的地位。[(30)]不过也有例外，如“当汉道冲”的楼兰国曾经向汉王朝和匈奴都送了“质子”，后来被送到匈奴的“质子”继承了王位，因此采取了亲匈奴的态度。为此，

公元前77年，汉王朝派刺客杀了该国王，改其国名为鄯善，并重立送往汉王朝的“质子”为王。这说明，汉王朝不允许出现自己的“外臣国”同时也向匈奴称臣的现象。[(31)]

在朝贡关系之下，汉作为宗主国也承担着相应的责任。除了给朝贡国提供数倍于贡品的“下赐品”以外，还要保护“属国”不受外来的侵略。汉在西域实行的“领护制”，实际上就是具有这一性质的制度。

李广利攻打大宛以后，汉武帝在天山南部的轮台设置了“使者校尉”，在轮台和渠犁通过派数百名士兵——“田卒”进行“屯田”，以“领护”，即保护已经表明“臣服”于汉的“外臣国”的各绿洲国家，并向过往的汉王朝使节提供食品补给。汉宣帝时期，汉军大破匈奴，从而取得了汉王朝在西域的优势。公元前68年，应鄯善新国王派遣屯田部队的请求，郑吉作为“卫司马”被派往保护鄯善及其以西数国。[(32)]公元前59年，匈奴日逐王向汉王朝投降，随着匈奴在天山北部势力的衰弱，汉朝廷又命郑吉兼护天山北道，因为天山南北两道都需要保护，所以郑吉的官职就变成了“都护”。[(33)]

据《汉书》记载，先后共有十数人担任过西域都护，均为“持节”的都护，也就是说，他们都具有从皇帝那里得到的可以自主判断处理紧急情况的权力。[(34)]都护的首要任务是保护各个“外臣国”不受外来的侵略，西汉末期，在都护的权力范围内“外臣国”有时多达五十个，都护从各“外臣国”征集军队，发动军事行动之事也时有发生。[(35)]

都护在西域的第二个任务，是监视与汉王朝无臣属关系的“诸外国”的动静，并且可以“待机而发”。据《史记·大宛列传》记载：“宛以西，皆自以远，尚骄恣晏然，未可诎以礼羁縻。”[(36)]因此，都护肩负着“督察乌孙、康居诸外国动静，有变以闻，可安辑，安辑之，可击，击之”的任务。[(37)]

除西域外，汉王朝在其他一些地域也设置了“持节领护”。这些设置了“持节领护”的地域有一个共同点，就是都处于对匈奴战争的重要战略

位置处。[38]很明显，汉的“校尉制”和“都护制”都是出于对抗匈奴这一军事目的而设置的。

与将南越、东越、西南夷以及朝鲜等曾受封于秦、或被划入秦的势力范围之内的国家由“外臣”变成“内属”的做法不同，汉王朝对西域却是一直坚持了“外属”的原则，并未考虑一定要变其为汉王朝的直辖领地。这是因为，汉王朝关于西域的政策，不过是汉王朝对匈奴政策的延长。可以看出，虽然汉王朝以“天下”正统王朝自居，但是它并无意要将所有的异民族地区都统统置于自己的直接统治之下。

三、从“兄弟之国”到“臣国”

20世纪40年代，西安出土了一枚刻有“凶奴相邦”铭文的玉印。学术界认为，这枚印可能是汉王朝送给匈奴民族所建属国官僚的。[39]“凶”本应是“匈”，之所以用“凶奴”，说明匈奴对中国来说正是一个“凶悍的家伙”。

在秦汉时代之前，中国北方游牧民族的匈奴就已成为一个强大的游牧帝国，并不断给中国带来威胁。据《史记·秦本纪》记载，公元前318年，韩、赵、魏、燕和齐国就曾率领匈奴共同攻打过秦国。随着实行中央集权制的中华帝国的建立，匈奴对“中国”的侵略也逐步升级。因此，秦始皇统一六国以后，立即交给蒙恬十万人马，令其北上，将匈奴的势力驱赶至黄河以北，又修建完成了从临洮直到辽东的“万里长城”。[40]独裁者秦始皇尽管拼命强调“皇帝”权力、权威的超时空性，但是他用来对付匈奴的最后手段，却是一个拒敌于国门之外的“万里长城”。

长城的修建并非自秦始皇开始。战国时代，由于战法由战车战转为骑兵战，战国七雄都相继修建了长城。不过，齐、魏、韩、楚等国的长城主要是为了防止“中国”的国家前来进犯而修筑的，而位于北方的秦、赵、燕等国的长城则是为了防卫匈奴的入侵而修筑的，秦、赵、燕的长

城就是后来横亘于秦王朝北方边境的万里长城的基础。

万里长城也是当时农耕民族与游牧民族的分界线。汉文帝时期投降匈奴的中行说，在向匈奴老上单于分析匈奴能够强于汉王朝的理由时说道："匈奴人众不能当汉之一郡，然所以强之者，以衣食异，无仰于汉也。今单于变俗好汉物，汉物不过什二，则匈奴尽归于汉矣。"所以，他力劝单于，为了维持强大的匈奴，有必要将对"汉"的依赖限制在最低程度。[(41)]但是，对于无力抵御强大自然灾害的游牧民族来说，以各种手段从农耕民族那里取得农业食品，势在必行。[(42)]因此，在秦王朝与匈奴之间，就不断地重复着万里长城内外的攻防战。

秦末汉初，匈奴的冒顿单于破东胡，败月氏，在统一了沙漠以北地区，建立了一大帝国之后便开始南下，与汉王朝争雄。公元前201年，匈奴渡过黄河，于当年秋天攻占太原后又夺得晋阳。面对匈奴的进犯，次年，落成长乐宫，"行朝见之礼，无敢失礼者"，于是"方知皇帝之尊"的汉高祖刘邦率领大军北上，决心与匈奴一决雌雄。不料反被匈奴包围在平城，"七日不食，不能彀弩"[(43)]。最后不得不用重金收买匈奴之阏氏（单于之妻称号为阏氏），令其向单于进言："两主不相困。"刘邦因此才得以逃脱。之后，刘邦接受了刘敬的建议，"奉宗室女公主为单于阏氏，岁奉匈奴絮、缯、酒、米、食物各有数，约为昆弟以和亲"，不得不改变了对匈奴政策。[(44)]

这种不平等的"二主之约，昆弟和亲"的关系，一直持续到汉景帝时期（公元前156—前140年）。公元前176年，冒顿以"天立匈奴大单于"的名义修书照会汉文帝："各引弓之国并为一家。"将月氏、楼兰、乌孙等西域二十六国收归自己统治。公元前162年，汉文帝修书照会匈奴单于："先帝制，长城以北引弓之国，受命单于；长城以内冠带之室，朕亦制之。……朕与单于为之父母。"要求匈奴停止向长城以南的进犯。[(45)]

汉武帝之前的汉王朝与匈奴的关系，无疑是两个平等的主权国家。

一部分学者将之定义为“一个国家（中国）领土上的两个民族”，[(46)]这是对事实的一种扭曲解释。据《汉书·匈奴传》记载，单于的全名是“撑犁孤涂单于”，“撑犁”为天，“孤涂”为子，“撑犁孤涂”即为“天子”。[(47)]这一时期汉王朝的对匈奴政策，可以说是一种无可奈何的选择。因为同时存在两个“天下”与两个“天子”的事实，是对“统一天下”的否定，完全不符合中国传统的“天下”观念。

然而，对匈奴和亲政策的实际效果远远低于预期目标。一直到汉武帝初期为止，尽管先后实行过九次“和亲”，但匈奴总是轻易地“绝和亲”，即撕毁和亲时的协议，根本未停止过对“中国”的侵犯，“小入则小利，大入则大利”。[(48)]正如汉文帝在公元前174年给单于的照会中所说的那样：“背约离兄弟之亲者，常在匈奴。”[(49)]司马迁也指责匈奴：“利则进，不利则退，不羞遁走，苟利所在，不知礼义。”[(50)]“和亲政策”之下艰难维持的和平状态，实际上只是一种任何时候都可以遭到破坏的有限的“和平”。

汉王朝并非没有认识到这种“和平”的限度，所以在努力恢复经济的同时，从汉文帝时期就已经开始在上林苑反复进行军事演习，并试图通过向西北边境地区的移民来“实边”（充实边境），为对匈奴开战做准备。[(51)]对汉王朝来说，以“和亲，通关市，给遗匈奴”[(52)]为基础缔结不平等的“兄弟关系”，只是一种迫不得已的策略而已。在各种意义上，汉武帝时期对匈奴政策的转变，都是一种理所当然。公元前133年（元光二年，另有一说为公元前134年），汉武帝曾计划将单于诱至长城以南予以歼灭，由于走漏了消息，计划以失败告终。“自是后，凶奴绝和亲，攻当路塞，往往入盗于边，不可胜数”，由此，汉与匈奴之间长期维持的“和亲”关系宣告终结。[(53)]

其后，汉武帝于公元前127年、公元前124年、公元前123年、公元前121年、公元前119年等，先后共十三次发动大规模战争，在付出了巨大的牺牲之后，将匈奴的势力驱除到了大漠以北，并于河西地区设置了

五个郡，此即所谓的“河西五郡”。[(54)]公元前127年，汉修缮了位于河西地区的秦长城；公元前120年开始修筑现在的兰州市至酒泉一段的“河西长城”，公元前110年，又开始修筑酒泉至玉门关一段的“河西长城”；公元前102年，在匈奴势力已经退出的大漠南部，新修筑了“漠南长城”。[(55)]因为“漠南长城”位于秦长城以北数百里或千里以上的地方，所以又被相对于秦长城称之为“外长城”。[(56)]

公元前110年（元封元年），汉武帝率十八万大军巡视北部边境地区时，以“天子”的名义向匈奴发出挑战书：“南越王头已悬于汉北阙下。今单于即能前与汉战，天子自将兵待边；单于即不能，即南面而臣于汉。何徒远走，亡匿于幕北寒苦无水草之地？”[(57)]公元前101年，汉武帝又以“齐襄公复九世之仇”的“春秋大义”为根据，发誓向匈奴复仇。[(58)]匈奴的单于内心惧怕，向汉王朝传话说：“我儿子安敢望汉天子，汉天子我丈人行也”，[(59)]承认“兄弟之国”的关系已经发生变化，表示匈奴不再要求与汉王朝平起平坐。

公元前121年（元狩二年），汉王朝与匈奴的关系又发生了实质性的变化。“秋，匈奴昆邪王杀休屠王，并将其众合四万余人来归降。置五属国以处之。”[(60)]关于五属国的国名，有各种的说法，但有一点是毫无疑问的，即其地理位置都在长城以内，大体上相当于今天的甘肃省境内。

颜师古在说到“属国”的性质时指出：“凡言属国者，存其国号而属汉朝，故曰属国。”[(61)]关于“属国”的详细内容，日本学者手冢隆义分析道：“都由典属国（中央政府中的部门）管辖，而由属国都尉直接监督指挥。投降的胡人生活于属国内，基本上是将投降部族原封不动地编入属国，但如果人数过多，则会被分割为几个属国。胡人的重要人物被册封为侯，靠食邑生活于长安，而其麾下的小王则与部下一起，从属于被汉王朝配署到各边境地区的属国都尉。至于属国内部，其本国原有的政治组织并未遭到破坏，王及其属下的千长依然存在。也就是说，匈奴的

封建制度，在它的存在社会从庞大规模被解体为小规模的情况下依旧存在。”日本的秦汉史研究大家镰田重雄也支持这一观点。[(62)]

关于汉武帝建立属国的目的，手冢隆义和镰田重雄都认为：“由于投降的胡人大量泛滥于汉王朝国内。……即使是坚决执行优待投降者这一怀柔政策的汉武帝，也无法让这种状态继续下去。于是让胡人生活于黄河以南，保持自己的习俗，自给自足，同时担任防止匈奴侵犯的任务。汉武帝这样做的目的在于，既能节省用于投降胡人的开支，又能做到以夷制夷。设置五属国可谓一举两得之举。”[(63)]但是，即使是有节省费用的目的，也只不过是汉王朝属国制度的一个很小的侧面。武帝曾于公元前138年许可东瓯国的民众，公元前110年许可东越的民众移居中国内地，如果按照属国制度有一举两得之说，在这里设置属国才符合逻辑，但事实上汉王朝却并没有这样做。

镰田重雄在其著作中说：“不用说，前汉的属国设置主要是针对匈奴。”[(64)]值得注意的是，汉对南方和东方的农耕民族所做的是导入郡县制，剥夺其作为独立国的地位，使其成为“内属”；而对西域的绿洲国则仅仅是要求宗主权，使其成为“外臣国”。但是，为什么只有对匈奴才设置“属国”呢？其实，汉的对匈奴政策一直都同时具有怀柔和牵制两种性质，属国的设置也正是一种为了实现这两个目标的手段。

《后汉书·百官志》记载：属国“稍有分县，治民比郡”。由此可知，“属国”在行政上与郡处于同级，并不拥有主权。在万里长城之内设置并不改变传统社会构造和社会制度的异民族之“国”，已可以看出属国制度具有的怀柔性质；但是根据《汉书·百官公卿表》记载：“武帝元狩三年，昆邪王降，复增属国，置都尉、丞、侯千人。”也就是说，与在“中国”的郡中设有“相”“尉”“监”相比，汉王朝向属国中则只派遣军事长官“都尉”。设置于边境上异民族地区的属国都尉的工作，就是监视异民族，属国事实上是一种被置于军事管制之下的特别行政区。

汉王朝对匈奴政策具有怀柔和牵制的双重性质，它是以存在着一个

强大的匈奴帝国为背景而产生的。但是在公元前60年，匈奴陷入内乱，到了公元前57年（汉宣帝五凤元年），匈奴陷入五个单于并立的状态。其中之一的呼韩邪，为了取得汉王朝的支持，于公元前51年来到“中国”，“入朝”“称臣”。呼韩邪单于曾先后三次“入朝”，由于匈奴单于来中国“入朝”实为前所未有之事，所以汉宣帝给予呼韩邪单于以超过了诸侯王的特殊礼遇。但是“入朝”本身就意味着双方的关系是一种“君臣”的关系。汉宣帝赐予呼韩邪单于一颗“匈奴单于玺”的金印。[(65)]“玺”本义是“君主之印”，但是这种授受关系又表示匈奴的君主是由汉的天子所授予、所承认，也就是说，匈奴的单于最终还是汉天子的臣民。

从公元前53年开始，呼韩邪单于及其后任的四位单于，先后共向汉王朝送来九名“侍子”。“称臣”“入朝”“质子”制度的形成，意味着由呼韩邪单于系统的匈奴组成的“属国”，实质上是与西域各国一样的汉王朝的“外臣之国”。汉取得了对匈奴的宗主权，汉王朝的皇帝与匈奴单于之间的关系也不再是“兄弟”，而是变成了“君臣”。[(66)]通过二百年来对匈奴的政策，汉王朝最终把在“天下秩序”中只能有一个中心，而不能有与自己对等的存在的理想变成了现实。[(67)]

司马迁曾经对匈奴进行了很苛刻的评价：“利则进，不利则退，不羞遁走，苟利所在，不知礼义。”[(68)]有人说司马迁说这句话的目的，是“将匈奴的文化作为一种‘文化’来有意识地进行评价”，这完全无视和武断曲解了司马迁对匈奴的蔑视。[(69)]有人极力说明中国和匈奴自古就友好相处，然而不得不指出的是，这种说法反倒是在否定“中国”因自身的文化力量而具有不断壮大发展功能的事实。

四、儒教与夷狄

从孔孟时代起，儒学就已经具有丰富的政治内容和社会内容。尽管经过了秦代的“焚书坑儒”，但是在进入汉代以后，儒学出于其原有的“治世之学”的性质，再次开始接近政治。叔孙通帮助汉高祖建立

了“朝仪”制度，是最早为汉王朝做出贡献的儒学家。不过汉朝初期的统治者，七十年以来基本上采取的是“休养生息”的政策，青睐主张“恭俭无为”的“黄老之学”（以《黄帝内经》和《老子》为经典的道教的学问）。汉武帝即位以后，因为感到黄老之学与自己的志向不符而再次接近儒学，要求全国各地为他推荐儒学家，并亲自向他们询问古今治国之道。

最受汉武帝瞩目的儒学家，是《春秋》公羊学者董仲舒。董仲舒最重要的观点就是“天人合一论”和“天人感应论”。所谓“天人合一论”就是“天之副在乎人，人之情性有由天”，[(70)]即天根据其意志创造了人，人的感情和性格都来自天，人类社会的一切，均为天的意志：“仁义制度之数，尽取于天。天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之，秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天。”[(71)]“天人合一论”把政治权力发生的根本原因也解释为“天”。“明此通天地、阴阳、四时、日月、星辰、山川、人伦，德侔天地者，称皇帝。天佑而子之，号称天子。”[(72)]如果能够对“天人合一论”的主张下一个结论，那就是：“天子受命于天，天下受命于天子。”[(73)]

“天人感应论”的主要意思是：“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始于萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。”[(74)]王朝的更替也是根据于天命这一主张，使汉王朝取代秦王朝一事变得正当和合法化了。

受《春秋》影响极大的董仲舒在他的“天人三策”中说：“春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”其“大一统”的思想，就是通过思想的统一，以达政治的统一；通过军事的统一，以达版图的统一；通过文化的统一，以达天下的统一。[(75)]君主专制体制的最重要的特征，也正在于这种以皇帝为中心的“一统”。[(76)]公元前135年，汉武帝接受了董仲舒的提议，开设了太学，并设置了易、书、诗、礼、春秋的“五经博

士”，确立了儒学的“独尊”地位。从秦的“坑儒”到汉的“尊儒”，儒学先是政治化，进而经学化，最终神学化，董仲舒的“天人合一论”和“天人感应论”给儒学思想披上了一件宗教的外衣，也就使其成了“儒教”。

汉武帝通过尊儒实现集权的目的，除了为排除郡国势力以外，其实还有一个就是为了集全国之力来对抗匈奴，以彻底消除来自匈奴的威胁。那么董仲舒对周边的民族集团又是抱有什么样的思想呢？

其一，主张区别夏与夷，并以夏易夷。“春秋之常辞也，不予夷狄，而予中国为礼。”[(77)]这一区别虽然是一种歧视，但是它的标准却是“礼”这一文化的标准。同时董仲舒又说：“潞子欲合中国之礼义，离乎夷狄，未合乎中国，所以亡也。”[(78)]通过这段叙述可以看出，董仲舒认为，伴随着文化的变化，即接受了礼，“夷狄”也可以变成“中国”。

其二，反对武力，认为以夏易夷的办法只能有一个，那就是以“德”教化。董仲舒直言，在处理与周边的关系中“不任德而任力”，是《春秋》之大忌。他说：“诗曰，有觉德行，四国顺之。……王者有明著之德行于世，则四方莫不响应风化，善于彼矣。”[(79)]

但是儒学的“正其谊不谋其利”的思想，并不符合汉武帝的战争思想，也不适合当时的实情。例如，儒学家狄山曾坚决反对军队驻扎在边境，主张以仁义来感化匈奴，引起了汉武帝的不满。于是汉武帝就将他派往匈奴进行劝化，结果狄山不到一个月就被杀害。董仲舒的“夷狄思想”，事实上也并未被汉武帝所接受。

汉武帝在国政的实际管理上面，使用最多的还是法家人物。活跃于汉王朝政治舞台，并使汉王朝真正做到国富兵强的人物中，最有名的当属张汤和桑弘羊。颇有意思的是这两个人都是对匈奴战争的积极支持者，张汤通过制定法律条文来积极支持对匈奴的战争，而桑弘羊则是通过各种手段大力开发财源以支援汉王朝对匈奴的战争，解决了汉王朝的财政危机。[(80)]

主张以法治国的法家同儒学家一样支持中央集权制。甚至有学者指出，董仲舒与秦代最大的法家人物李斯在主张“大一统”时所使用的语言都是一样的。[81]但在如何实现“大一统”的问题上，两者则有着根本的不同。围绕这一不同，儒法两派曾在汉昭帝始元六年（公元前81年）召开的盐铁会议上展开过激烈的论战。

汉代，凡是在重大决策上出现思想主张激烈对立时，朝廷就会召集官僚和儒学家举行专门会议，让与会者当面讨论和争议之后才决定新政策。盐铁会议始于质询盐、铁、酒类的专卖制度及官营贸易的是非，贤良和文学（通过官僚考试的儒学家）们以“民人藏于家，诸公藏于国，天子藏于海内。天子以四海为匣匮”[82]为理由，主张废止“与民争利”的专卖制度。针对儒学家的主张，御史大夫桑弘羊指出，汉武帝为拯救饱受匈奴侵略之苦的边民才修筑长城，专卖制度是为解决边境防卫的费用而设，如果废除，就会切断维持边境防卫的财源。[83]

很明显，桑弘羊想以对匈奴的战争为理由使专卖制度合法化。因此，双方围绕对匈奴战争的是非又展开了激烈的争论。桑弘羊赞扬汉武帝的功绩：“因势变以主四夷，地滨山海以属长城，北略河外，开路匈奴之乡。”[84]“圣王怀四方独苦，兴师推却胡、越，远寇安灾。”[85]以边境防卫使边民免受危害为理由，主张汉军对匈奴进行战争是正当的。

但是儒学家却强烈反对动用战争手段。“去武行文，废力尚德，罢关梁，除障塞，以仁义导之，则北垂无寇虏之忧，中国无干戈之事矣。”[86]“文王底德而怀四夷……以义取之，以德守之。秦以力取之，以法守之，本末不得，故亡。夫文犹可长用，而武难久行也。”[87]对万里长城的作用，儒学家始终持怀疑的态度：“（防卫）在德不在固。诚以仁义为阻，道德为塞，贤人为兵，圣人为守，则莫能入。”“阻险不如阻义。”[88]“以道德为城，以仁义为郭，莫之敢攻，莫之敢入。”[89]儒学家认为，以德来教化夷狄，使其心服才是最好的办法。

由此可以看出，法家与儒学家在对匈奴及周边异民族的认识和所应

采取的政策上存在根本对立。强调战争的法家人物视匈奴为“无信”“无义”“无礼”“无德”[90]“百约百叛”的“贪狼”；[91]而主张以德教化的儒学家们却说：“《诗》云，投我以桃，报之以李。未闻善往而有恶来者。……四海之内皆兄弟也。”[92]“加之以德，施之以惠，北夷必内向。”[93]他们主张，夷狄也是能够理解和接受“德”的统治的。孔子也曾说过：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。”[94]很明显，儒学家们在盐铁会议上所表现出来的对待异民族的思想，与孔子和董仲舒的思想是一脉相承的。

从《盐铁论》中可知，儒学家们还认为对匈奴的战争是“弊诸夏以役夷狄”[95]“竭中国以役四夷”，[96]即使是为了在“中国”内部实行“仁政”，也不应该进行对匈奴的战争。但是应当注意的是，儒学家所寻求的“废力尚德”“四夷顺德”和“四夷慕义内附”[97]的最终目的，绝不仅仅是为了“中国”自身的和平：“《春秋》王者无敌，言其仁厚，其德美，天下宾服，莫敢交也。德行延及方外，舟车所臻，足迹所至，莫不被泽。蛮、貊异国，重译自至。方此之时，天下和同，君臣一德，外内相信，上下辑睦。”[98]儒学家们所寻求的实际上是以“仁”和“德”为纽带的天下秩序。

这一天下秩序，当然是以中国为中心而形成的，但是周边地区对中国的服从关系也可以是不同形式。“诚信著乎天下，醇德流乎四海，则近者歌讴而乐之，远者执禽而朝之。”[99]按照儒学家们绘制的蓝图，理想的天下应该是多重的天下，即汉王朝可以直接统治中国周边的地区，而对于更远的地域，则应该与之建立一种“朝贡关系”。

班固在其《汉书·匈奴传》的“赞”中，对董仲舒关于周边民族集团的思想做出了非常苛刻的评价：“仲舒亲见四世之事，犹复欲守旧文，颇增其约，以为义动君子，利动贪人……察仲舒之论，考诸行事，乃知其未合于当时，而有阙于后世也。”因为与法家的现实主义相比，儒学关于“夷狄”等异民族集团的思想只不过是一种彻头彻尾的理想主义而

已。但是毫无疑问，儒家主张“以德教化”，将以仁和德对待夷狄、教化夷狄视为在中国内部实行仁政的延长线的思想，给当时以及后世的社会留下了巨大的影响。据说，汉武帝也在其晚年对其连年征战进行了自我反省：“汉家庶事草创，加四夷侵陵中国，朕不变更制度，后世无法，不出师征伐，天下不安。为此者不得不劳民，若后世又如朕所为，是袭亡秦之迹也。”[(100)]

结　论

中华帝国从其建立之时起，一直受到与周边民族特别是与匈奴关系的困扰。因此，帝国中敌视、仇视、蔑视、无视夷狄的思想及其内容的倾向也越来越严重。公元前192年，大臣季布在安慰被匈奴冒顿单于的侮辱激怒了的高祖吕后时，如此说道：“夷狄譬如禽兽，得其善言不足喜，恶言不足怒也。”[(101)]公元前3年，著名的儒学家扬雄针对“匈奴单于每次来朝必有不祥之事发生”的论点，从精神的层面上分析了匈奴人的行动模式，得出了“外国天性忿鸷，形容魁健，负力怙气，难化以善，易肄以恶，其强难诎，其和难得”的结论。[(102)]

但是就在歧视意识不断加深的同时，夷狄也是组成中华帝国天下秩序的一部分的意识也越来越明确，这主要得力于其社会地位得到了保障的儒学家们。汉文帝时期最著名的儒学家贾谊说过：“凡天子者，天下之首，何也？上也。蛮夷者，天下之足，何也？下也。”[(103)]他一方面认为华夏与蛮夷之间为上下关系，但另一方面又提倡了“夏夷一体”论。实际上，中华帝国从其建立之初起，就已采用多民族国家的模式。“四夷宾服”才是中华帝国的理想模式，这一思想不仅是儒学家，而且在历代的政权统治者中也已经形成了共识。

由秦和汉王朝开始建立起来的中华帝国的天下体制，具有三重的构造，即“汉人”的地域、中国领域内位于周边地域的由异民族集团实行自治的“内属国”、和位于中国之外的“外臣国”。据《汉书·百官公卿表》记

载，汉王朝的中央政府机构“典属国”中有“九译令”一职。关于“九译令”一职，《汉书·张骞传》中有“广地万里，重九译，致殊俗，威德遍于四海”[(104)]的记述，可知它的工作对象是那些与中华王朝有着朝贡关系，中国对其拥有宗主权，但必须通过多重翻译方可与之沟通意思的远方的属国，也就是外臣国。由此可以断定，由秦和汉王朝所建立的中华帝国的天下秩序，都同样具有三重的构造，即：“汉人”的地域；中国领域内位于周边地域的由异民族集团实行自治的“内属国”；位于中国之外的“外臣国”。而从地理上来看，在北方起到这个区分“内”“外”作用的，应该就是万里长城。

秦王朝和汉王朝开始的这种多重型帝国构造或多重型天下体制模式，给后来的中华王朝提供了一个理想“天下”的榜样。秦和汉的异民族思想，以及由此而来的边境方针给周边的异民族集团也留下了巨大的影响。而共同拥有中华文化并生活于“中国”的人们，在汉武帝时代之前被称为“秦人”，而在此之后，又开始被称为“汉人”了。[(105)]

---

(1) 《白虎通义·号》。

(2) 《说文解字》第一。

(3) 《吕氏春秋·恃君览·行论》。

(4) 《史记·张仪列传》。

(5) 于豪亮：《秦王朝关于少数民族的法律及其历史作用》，见中华书局编辑部编《云梦秦简研究》，中华书局，1981，319页。

(6) 工藤元男：《睡地虎秦墓竹簡の属邦律をめぐって》，《东洋史研究》第43卷第1号，1984，81页。

(7) 陈力：《试论秦国之“属邦”与“臣邦”》，《民族研究》，1997年第4期。

(8) 王柯：《文明論の華夷観——中国における民族思想の起源》，神戸大学国际文化学部纪要《国际文化学研究》第7号，1997年3月；王柯：《三重の天下——中国多民族国家思想の起源》，神戸大学《近代》发行会：《近代》第82号，1997年12月。

(9) 关于秦王朝的民族系统，参照王玉哲：《秦人的族源及迁徙路线》，《历史研

究》，1991年第3期；佐藤长：《秦王朝の系统について》，《鹰陵史学》第14号，佛教大学，1988。

(10) 工藤元男：《睡地虎秦墓竹簡の属邦律をめぐって》，76页。

(11) 《史记·南越尉佗列传》《史记·东越列传》《史记·朝鲜列传》。

(12) 《史记·西南夷列传》。

(13) 《史记·南越尉佗列传》。

(14) 《史记·东越列传》。

(15) 《汉书·西南夷两粤朝鲜传》。

(16) 《史记·东越列传》《史记·南越尉佗列传》。

(17) 《汉书·西南夷两粤朝鲜传》。

(18) 《史记·南越尉佗列传》。

(19) 《史记·朝鲜列传》《汉书·西南夷两粤朝鲜传》。

(20) 《汉书·西南夷两粤朝鲜传》。

(21) 《汉书·西域传》。

(22) 《史记·大宛列传》。

(23) 《汉书·西域传》。

(24) 《史记·大宛列传》。

(25) 《史记·大宛列传》。

(26) 《汉书·西域传》。

(27) 《史记·大宛列传》。

(28) 《汉书·西域传》。

(29) 《史记·大宛列传》。

(30) 《史记·大宛列传》；陈直：《汉晋少数民族所用印文通考》，见中国秦汉史研究会编《秦汉史论丛》第1辑，陕西人民出版社，1981，338页。

(31) 余太山：《两汉魏晋南北朝时期西域南北道绿洲诸国的两属现象——兼说贵霜史的一个问题》，《中国边疆史地研究》，1997年第2期。

(32) 《汉书·西域传》。

(33) 《汉书·西域传》《汉书·郑吉传》。

(34) 安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，齐鲁书社，1985，283—303页。

(35) 《史记·大宛列传》。

(36) 《史记·大宛列传》。

(37) 《汉书·西域传》。

(38) 《后汉书·西羌传》。

(39) 陈直：《汉晋少数民族所用印文通考》，338页。

(40) 《史记·匈奴列传》。

(41) 《史记·匈奴列传》《汉书·匈奴传》。

(42) 李凤山：《长城带经济文化交流述略》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期，35页。

(43) 《汉书·匈奴传》。

(44) 《史记·匈奴列传》《汉书·匈奴传》。

(45) 《史记·匈奴列传》。

(46) 林幹：《略论汉武帝对匈奴用兵的正义性质和进步作用》，见林幹编《匈奴史论文选集（1919—1979）》，中华书局，1983，324页。

(47) 方壮猷：《匈奴语言考》，见《匈奴史论文选集（1919—1979）》，534—536页。

(48) 《汉书·晁错传》。

(49) 《汉书·匈奴传》。

(50) 《史记·匈奴列传》。

(51) 《汉书·匈奴传》。

(52) 《史记·匈奴列传》。

(53) 《汉书·匈奴传》。

(54) 《史记·匈奴列传》《汉书·匈奴传》。

(55) 艾冲：《中国的万里长城》，三秦出版社，1994，43—48页。

(56) 《史记·匈奴列传》。

(57) 《史记·匈奴列传》。

(58) 《史记·匈奴列传》。

(59) 《史记·匈奴列传》《汉书·匈奴传》。

(60) 《汉书·武帝纪》元狩二年。

(61) 《汉书》注。

(62) 手塚隆义：《前漢の投降胡骑に就いて》，《蒙古》2号，1939。以上参见鎌田重雄：《秦漢政治制度の研究》，日本学术振兴会，1962，329页。

(63) 手塚隆义：《前漢の投降胡骑に就いて》，参见鎌田重雄：《秦漢政治制度の研究》，329页。

(64) 鎌田重雄：《秦漢政治制度の研究》，332页。

(65) 《汉书·匈奴传》。

(66) 林幹：《匈奴通史》，人民出版社，1986，67页。

(67) 有的学者认为，南匈奴时期匈奴第一次失去主权的理由在于，汉与匈奴的关系从南匈奴时期开始发生了变化（内田吟风：《匈奴史研究》，创元社，1953，19—21页）。但把主权当作当时国际关系的唯一标准是不合适的，宗主权也意味着一种“臣属”关系。

(68) 《史记·匈奴列传》。

(69) 森熊男：《司馬遷の匈奴観》，《研究集録》（冈山大学），73期，1986，69页。

(70) 《春秋繁露·为人者天》。

(71) 《春秋繁露·基义》。

(72) 《春秋繁露·三代改制质文》。

(73) 《春秋繁露·为人者天》。

(74) 《春秋繁露·必仁且智》。

(75) 李宗桂：《论董仲舒的思想方法》，见祝瑞开主编《秦汉文化和华夏传统》，学林出版社，1993，101页。

(76) 刘泽华：《论汉代独尊儒术与思想多元的变态发展》，见《秦汉文化和华夏传统》，278页。

(77) 《春秋繁露·竹林》。

(78)　《春秋繁露·王道》。

(79)　《春秋繁露·郊语》。

(80)　张国华：《试论道家文化在汉代的兴衰嬗变》，见《秦汉文化和华夏传统》，323—324页。

(81)　刘泽华：《论汉代独尊儒术与思想多元的变态发展》，见《秦汉文化和华夏传统》，278页。

(82)　《盐铁论·禁耕》。

(83)　《盐铁论·本议》。

(84)　《盐铁论·复古》。

(85)　《盐铁论·地广》。

(86)　《盐铁论·世务》。

(87)　《盐铁论·徭役》。

(88)　《盐铁论·险固》。

(89)　《盐铁论·论勇》。

(90)　《盐铁论·世务》《盐铁论·论功》。

(91)　《盐铁论·和亲》《盐铁论·世务》。

(92)　《盐铁论·和亲》。

(93)　《盐铁论·忧边》。

(94)　《论语·卫灵公》。

(95)　《盐铁论·复古》。

(96)　《盐铁论·结和》。

(97)　《盐铁论·世务》《盐铁论·相刺》《盐铁论·崇礼》。

(98)　《盐铁论·世务》。

(99)　《盐铁论·世务》。

(100)　《资治通鉴》，卷22。

(101)　《汉书·匈奴传》。

(102)　《汉书·匈奴传》。

(103)　《汉书·贾谊传》。

(104)　《汉书·张骞传》。

(105)　参见《汉书·西域传》《汉书·匈奴传》关于“汉人”的记述。这里的汉人，包含着汉王朝（汉这一国家）的人的意思。“汉人”作为一个民族集团的名字，也起源于此。

第四章　分治与同化：五胡十六国时代胡人政权的中华王朝思想

中央集权的统一国家的确立，标志着中国跨入了封建社会阶段。从东汉末年开始，中国进入了一个相当长的战乱时期。尤其是从三国时代到晋朝末期，军阀战争接连不断，因此人口的移动非常频繁。大量的汉人也向周边地区移动，甚至出现了在河西地区建立起诸如前凉、西凉等地方政权的情况。然而，从总体上来看，更多的则是“五胡入中原”，即北方的游牧民族集团——胡人越过万里长城，进入人口剧减的中原地区，在原来的汉人地区居住下来，所谓五胡指的是：匈奴、羯、鲜卑、氐、羌。

从公元290年开始，围绕晋武帝司马炎死后的权力继承问题，晋王朝陷入了持续十六年的“八王之乱”。在这样一个背景下，胡人也不断举行暴动，相继建立起了许多“胡人政权”（见表1），由此，中国北方地区进入了“五胡十六国”的时代。十六国中也包括由汉人建立的政权，但大多是胡人政权。但是，在这些胡人政权的统治地域里生活着大量的汉人，甚至一部分的胡人政权就建立在中原地区。所以，对于这些胡人政权来说，从它诞生之日起，就面临着一个如何对待中华文化，对待拥有中华文化的人们（汉人）的问题。而从民族的意义上来看，这个问题事实上又直接影响了各个胡人政权的政治形态。

一、从单于到皇帝——胡人社会在政治制度上的变化

在中原地区最早建立起胡人政权的是匈奴人。匈奴原本居住于蒙古高原，北匈奴西移之后，臣服于中国王朝的南匈奴，由于受到鲜卑的侵略以及自然灾害的侵袭，逐渐向中国内地移动，到了西晋时代已移居至

今天山西省的中部和南部地区。西晋末期，匈奴及与其有着血缘关系的羯、卢水胡等先后在中原地区建立了前赵、后赵、夏和北凉等政权。

“前赵”，是南匈奴单于后裔刘渊在接受以刘宣（与刘渊属同一王族）为首的匈奴贵族们的建议后，于公元304年先以“汉”为名建立的政权。刘宣等人曾经提出“兴我邦族，复呼韩邪之业”的目标，志在恢复匈奴帝国，推举刘渊为“大单于”。可结果却是，刘渊所建立的并非匈奴的民族国家，而是以“汉”为名的政权，刘渊本人所就任的也并非是“大单于”，而是“汉王”，不久，又进而成了“皇帝”。

匈奴王族的“刘”姓，来自汉朝初期单于曾与汉高祖刘邦约定双方互为“兄弟”的历史。刘渊说：“吾又汉氏之甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎！”以此来强调自己作为在中原地区建立的政权的合法性。刘渊之所以想到用“汉”的原因在于：“汉有天下世长，恩德结于人心……且可称汉，追尊后主以怀人望。”[(1)]

事实上，刘渊的理想既不是建立匈奴帝国，也不是恢复汉王朝。他说：“今晋氏犹在，四方未定，可仰遵高祖法，且称汉王，权停皇帝之号，待宇宙混一，当更议之。”[(2)]很明显，刘渊是想以“复汉”的名义争取汉人的支持，做统一的中华王朝的皇帝。至少要像他所说的那样，“不失为魏氏”，把最低目标定为像曹魏那样统治中国北部。而奠定了前燕政权基础的慕容廆，最初就把构筑中华王朝当作自己的目标，强调“当有中原”。到了他的孙子慕容儁继位时，因为得到了从秦始皇开始传给历代中华国家帝位继承者的“传国玺”，前燕的统治者便开始称帝。【vx分享 booker 113】[(3)]

表**1**　五胡十六国时期主要胡人政权

政权	创始者	民族	有无单于制	自立年	年号	首都	即帝位年	亡国年
前赵	刘渊	匈奴	有	304	元熙	平阳–长安	308	329
	沮渠							

北凉	蒙逊	匈奴	无	397	神玺	张掖	无	439
夏	赫连勃勃	匈奴	有	407	龙升	统万	无	432
后赵	石勒	羯	有	319	建平	襄国	329	350
前秦	苻健	氐	有	351	皇始	长安	352	394
后凉	吕光	氐	有	385	大安	故臧	无	403
后秦	姚苌	羌	有	384	白雀	长安	386	417
前燕	慕容皝	鲜卑	有	337	燕元	龙城	349	371
后燕	慕容垂	鲜卑	无	384	燕元	中山	386	395
西燕	慕容冲	鲜卑	无	385	更始	长子	385	395
南燕	慕容德	鲜卑	无	398	燕平	广固	400	411
西秦	乞伏国仁	鲜卑	有	385	建义	勇士城	无	431
北魏	拓跋珪	鲜卑	无	386	登国	平城	398	534
南凉	秃发乌孤	鲜卑	有	397	太初	西平	无	414

注：年代均为公元纪年。部分政权后曾迁都，部分统治者后曾改元。前燕慕容皝本人没有建元，燕元为继其位者慕容儁最初的年号。

几乎所有的胡人政权都把建立中华王朝当作自己的目标。因此，大多胡人政权统治者或早或晚都会自称“皇帝”，并且建立自己的元号。“建元称帝”意味着“革命创制”，可见，胡人政权的统治者都想通过“建元称帝”来把自己的政权建设定性为中国的正常的王朝更替。西晋灭亡以后，中国北方处于各民族政权割据的状态，“灭晋复汉”这一借口已不复存在，于是各个胡人政权都拼命强调只有自己才是正当的“中华王朝”。

因为“汉”这一名称已经失去了存在的意义，所以当刘曜即位做了由匈奴人所建立“汉”政权的皇帝之后，又声称自己的政权“以水承晋金行，国号曰赵”，[(4)]将国号从“汉”改为“赵”，此即“前赵”。而曾效力于前赵，后于公元319年以赵王、大单于为号独立，建立起后赵政权的羯族的石勒，也主张自己是“龙飞革命”，号称自己是“以赵承金为水德”。[(5)]前燕的慕容儁，也同样主张自己自立是“革命创制”。[(6)]由此可见，各个胡人政权都以所谓的“革命说”和始于汉代的阴阳五行说的“五德始终说”，主张自己才是继晋王朝之后的正统的中华王朝。

鲜卑族拓跋部的什翼犍，于公元338年建立了北魏政权的前身“代国”。北魏的创始者即什翼犍之孙拓跋珪，公元386年在蒙古草原召开的部族大会上就任的也是“代王”。所谓“代王”，实际上是公元310年晋王朝授予拓跋鲜卑的首领拓跋猗卢的称号。由此可知，在胡人统治者心目中，王朝的所谓的正统性，不过是一种与中国正统王朝之间的继承关系。拓跋珪于公元398年改国名为魏，并称帝（道武帝）。到了太武帝拓跋焘时期，魏已成为北起蒙古高原，南至秦岭淮河以南，西起新疆东部，东北至辽西的大国。孝文帝拓跋宏也把北魏看作是继晋之后的“水德”。[(7)]

胡人政权的统治者成为“皇帝”，反映了胡人政权的政治重心向汉人社会转移的事实。前赵积极采用投降的汉人士族（读书人），并利用他们进行政权的建设。汉人的官僚也同样得到王朝的爵位，与匈奴贵族一起尽忠于胡人政权。有人统计，在史料记载的前赵的263名官僚中，汉人就有131人，而包括刘氏一族在内的匈奴人才只有114人。[(8)]其他民族18人。

胡人政权的统治者之所以愿意被称为“皇帝”，并且愿意启用汉人士族为官，是出于建立中央集权国家的需要。各胡人政权基本上都采用了中原王朝的政治制度。刘渊继承了汉魏时代以来的官制，设置了“三公”（丞相、太尉和御史大夫）、六卿（司徒、司空、司马、太宰、太

傅和太保），将所有部门的最高权力都集中于中央政府。后赵的石勒也同样采用了中原王朝的政治制度，同时他还恢复了“九品中正制”，启用汉人张宾为执掌选任官僚的“大司法”，任用了为数极多的汉人士族为官僚，借汉人士族之力制定了新政权的律令，完善了后赵的行政机构。[(9)]

在当时中国北方地区林立政权之中，三度出现过两个政权呈东西对立状态的情况：第一次为匈奴人的前赵和羯人的后赵，第二次为鲜卑人的前燕和氐人的前秦，第三次为鲜卑人的后燕和羌人的后秦。曾先后效力于前赵和后赵的苻健，于公元351年自称天王、大单于，建立了前秦政权，又于公元352年称帝并将大单于让位给自己的儿子。公元357年通过政变当上前秦皇帝的苻坚，更是完全废除了“胡汉分治”制度，信任汉人并获得了汉人的支持。最受苻坚信任和重用的王猛，曾严格地执行法律处死过包括王族在内的氐人出身者。

特别值得注意的是，许多胡人政权都恢复了魏晋时代的“九品中正制”，并任用汉人做中正官。所谓“九品中正制”就是，中央的官僚兼任自己出身地区的“中正官”（随时代不同名称也有所不同），将地域社会中尚未出来做官的知识分子，按世论、道德、才能、门第等分为三等九品，作为官僚候补推荐给政府。这是三国时代由魏始创的官僚选任制度。“九品中正制”的缺点是重视门阀，即所谓的“但存门第”。但是，任用汉人而非胡人为中正官并让他们推荐选任官僚这一点说明，作为胡人的统治者非常希望在政权的维继上得到汉人士族的支持。

北魏的官制本来带有较强烈的民族性质，但是开国皇帝道武帝拓跋珪在汉人地区保留了汉人传统的社会制度和租税制度，并早在登国元年（公元386年）就开始任命士族出身的许谦为右司马、张衮为左长史，让他们“参赞初基”，即参与早期的国家政治运作。[(10)]拓跋珪甚至还从战争俘虏中选拔有能力的汉人，让其也参与国家政治。公元396年夺取并州之后，“初建台省，置百官，封拜公侯、将军、刺史、太守，尚书郎以下悉用文人”。[(11)]文人即汉人儒生，张衮、崔宏、邓渊、李先、贾

闰、晁崇等汉人儒生积极协助鲜卑统治者，制定了各种典章制度，将北魏政权逐渐建设成为一个中华王朝。

太武帝拓跋焘即位后，任命了汉人崔浩为冀州大中正，鲜卑人长孙嵩为司州大中正。“崔浩当上大中正之后，立即从冀州、定州、相州、幽州和并州等五州之士中选拔任命郡守，开汉人进出官界之先声。”[(12)] 北魏政权的国力逐渐增强，势力不断扩大，它之所以能够统一长江以北地区，在很大程度上就是因为汉人士族对它的积极协助。

胡人政权的统治者中也有未称“皇帝”者。如，公元385年西部鲜卑的乞伏国仁在陕西西部、甘肃东部地区，称大都督、大将军、大单于，地区建立了西秦政权，乞伏国仁的后继者乞伏干归也为了统治其他的民族集团而保留了大单于的称号。公元397年，西部鲜卑的秃发乌孤称大都督、大将军、大单于、西平王，建立了南凉政权；公元407年，南匈奴的支系铁弗匈奴的赫连勃勃，在宁夏、陕西西部和内蒙古西部称天王、大单于，建立了名为“夏”的政权。但是，这些胡人统治者都各自建立了自己的元号，乞伏国仁的元号是“建义”，秃发乌孤的元号是“太初”，赫连勃勃的元号是“龙升”。元号制度是汉武帝以来中华王朝特有的制度，采用元号制度，不仅是一个政权在政治上自立的标志，同时也证明了这些胡人政权继承了中华王朝的文化传统和政治理念。

由于出身于胡人，许多统治者在政权前期，实行一种双重构造的统治形式。前赵、后赵、前秦、后秦、前燕、后燕、北燕、西秦、南凉、夏等胡人政权，在其政权建立之前或建立之初，或以大单于为最高统治者，或设立以大单于为长官的“单于台”。大单于和单于台的主要工作，就是负责管理统治者的出身民族集团和包括其他非汉民族集团的“六夷”。关于“六夷”的说法不同，或为匈奴、鲜卑、羯、氐、羌、乌丸，或为匈奴、鲜卑、羯、氐、羌、巴，总之只要建立了大单于和单于台，就是要通过这种双重的统治形式来实行“胡汉分治”。

由鲜卑人建立的南凉，“置晋人于诸城劝课农桑以供军国之用，我

则习战法以诛未宾”，[13]将“晋人”（晋王朝统治下的汉人）排除于军队之外。在设单于和单于台的政权中，军队的指挥权一般都由单于掌握。不可否认，由于民族的不同，在一部分胡人统治者的意识之中还潜藏着牵制汉人的思想。例如，北魏在前期施行过两种官制体系，即由鲜卑王族及贵族担任的“内行官”和以汉人为主的“外行官”，用握有最终决定权的“内朝”来牵制作为议事机关的“外朝”。

但是，像前期的北魏那样严格实行“胡汉分治”的胡人政权，从整体上来看还是少数。也曾有过像后赵的石勒那样，虽然实行“胡汉分治”，但通过采用“九品中正制”，使胡人事实上失去了政治上优势的事例。[14]反之，北魏前期的做法才是一个例外。鲜卑虽然分为西部鲜卑和东部鲜卑，但是鲜卑人原来居住在东北地区，所谓的西部和东部的概念，实际上是指其内部的东西关系，并非是指与“中国”的方位关系。正像“独拓跋氏，则以真胡入主中原”[15]所说的那样，与很早以前就同汉人社会发生接触的西部的慕容部相比，东部的拓跋部与汉人社会的接触要少得多，对汉人的不信任感也许就是由此而生。

几乎所有的胡人政权，都并非是出于对汉人的民族隔膜才采用了“胡汉分治”的政策。作为想竭力依靠汉人的帮助建立中华王朝的胡人统治者，即使是有民族歧视与民族仇恨的想法，也不会是针对汉人而产生的。需要说明的是，即使当初曾经实行过严格的“胡汉分治”的北魏，随着与汉人社会的接触，最终却成为最热心的中华文化的学习者。而北魏的这种“汉化”，与其说是受到周围的影响，倒不如说是自己主动积极推进的。

双重统治构造形式下的“胡汉分治”，与其说是牵制汉人，倒不如说是统治者为了适应各种社会的现状而采取的不同的统治方式。胡人政权多将周边地区的非汉民族集团或进入汉人地区的非汉民族集团，即所谓的六夷也置于自己的统治之下。但是，汉人和胡人的经济形式不同，由经济形式所决定的社会构造也不同。因此，各胡人政权对地域型社会中

经营定居农业的人们（主要是汉人）用中华王朝的传统统治体制进行统治，而对部族型社会中经营游牧业的人们（主要是六夷）则用匈奴帝国式的传统统治体制进行统治，并不是按照不同的民族出身进行严格的民族划分。由单于掌握军队指挥权的理由也在于，作为军队主力的骑兵本身主要是由游牧民族集团的“六夷”所组成，在这里，单于不是最高统治者的称号，而是最高军事统帅的称号。

从设置了单于的胡人政权中还可以看到一个共同的现象，就是拥有大单于称号的胡人统治者，一旦称帝之后，一定会将大单于的称号转让给其子弟。例如：公元308年当上皇帝的刘渊，就把大单于让给了儿子刘聪，并于公元310年设置了单于台。刘聪继位之后，先将大单于让给皇太弟刘乂，后来又让给了皇太子刘粲。第三代皇帝刘曜也于公元325年设置单于台，让儿子刘胤做了大单于。公元330年称帝的后赵的石勒、公元352年称帝的前秦的苻健、公元386年称帝的后赵的慕容垂，都在即位的同时将大单于的称号让给了自己的儿子。

从这些大单于“禅让”的规律上，我们可以得到一个很重要的信息，那就是：五胡十六国时代各胡人政权中的“大单于”，已经由传统的胡人统治者变成了新生的中华王朝皇帝的臣下；胡人政权的政治体制，是以皇帝为中心的中国的传统的王朝体制，而以大单于为首的胡人管理体制，尽管会存在于一定的时期之内，但是它仅仅起到一种辅助中华王朝皇帝的作用而已。

从政治的层面上观察各个胡人政权的施政，可以发现三个共同的特点。首先是它们都认为并且强调自己是正统的中华王朝，都接受了中华王朝的政治制度；其次是积极起用汉人士族，利用他们建设政权，建立传统中华王朝的政治制度；第三是各个政权在一定程度上都具有过民族的意识，包括一部分政权还实行过“胡汉分治”的政策，但是无论从时间上还是内容上，这种薄弱的民族意识并没有引起民族间的隔阂，“胡汉分治”也并非是一种单纯的民族压迫制度。

二、从夷狄到华夏：胡人在文化与民族特征上的变化

上述各个胡人政权中，虽然名称各有不同，官职的数量也参差不等，许多政权都针对周边的非汉民族集团设置了统御官（表2）。尽管有的是由地方官兼任，有的是启用当地的民族集团首长，但是任用“校尉”和“中郎将”等军职来处理与周边民族集团之间的关系，这是西汉以来中国王朝的惯例。从设“平羌校尉”“平吴校尉”“灭羌校尉”上可以看出，这些官职具有对进行反抗的异民族集团施行军事镇压的性质，但是从更多的统御官名称上也可以看出，几乎所有的胡人政权都继承了中华帝国保护周边民族集团的传统思想。

站在“他人”的立场上来保护和管理蛮、夷、戎、胡，这种思维方式不仅表达了胡人政权统治者从“夷狄”蜕变为“中华”的强烈意志，而且说明了胡人政权对自身民族性质的认识：他们认为自己已经从“夷狄”变为了“中华”。例如，后秦的石勒就特别忌讳“胡”字，他让人们把胡人称作“国人”。[(16)]慕容廆之子慕容翰因受其兄慕容皝的迫害而被迫自杀，在临死之前仍念念不忘的是：“但逆胡跨据神州，中原未靖。翰常克心自誓，志吞丑虏，上成先王遗旨，下谢山海之责。不图此心不遂。”[(17)]前燕的第一代皇帝慕容儁受到梦魇，他说这是死去的“胡人”在骚扰活着的“天子”：“死胡，安敢梦生天子！”命人前去捣毁了后赵皇帝石季龙的墓后才得以安心。[(18)]胡人政权都有一个共同点，就是都极力主张只有自己不是“胡”，而其他的对立政权才是“胡”人的政权，其用意不外是强调只有自己才具有建立中华王朝的资格。

表**2**　各胡人政权为统御其他非汉民族集团而设置的官职

官职名称	政权
西戎校尉	前秦
西胡校尉	西秦
西蛮校尉	前秦
西夷校尉	前秦、后秦

南蛮校尉	后赵、后燕
东夷校尉	前赵、前燕
丁零中郎将	前赵
护氐校尉	后赵
护羌校尉	前秦、后凉、北凉
护南蛮校尉	前燕、前秦
护西夷校尉	前秦、北凉
护西羌校尉	前秦
护东羌校尉	后秦
护西胡校尉	北凉
护南氐校尉	前赵
护氐羌校尉	前赵
护乌丸校尉	后赵
护鲜卑中郎将	前秦
护赤沙中郎将	前秦
护羌中郎将	前秦
护匈奴中郎将	前燕、前秦、后秦、后凉
宁羌中郎将	前赵
平羌校尉	前赵、西秦
灭羌校尉	前秦

前燕的第一代皇帝慕容儁主张控制戎夷的办法是“以文德怀远”，[(19)]前秦的苻坚也采取了“夷狄应和”和“服而赦之”的政策。苻坚在送征伐军前往西域时，对远征军统帅说：“西戎荒俗，非礼义之邦，羁縻之道，服而赦之，示以中国之威，导以王化之法，勿极武穷兵，过深残掠。”[(20)]由此可以清楚地看出，胡人政权对周边民族集团的宽容，至少从表面上看来，与其说是来自自己由“胡”变为“华”的历史经验，不如说是建立在自己是中华王朝的自我定位之上。

公元384年的淝水之战使前秦迅速崩溃。乘此时机，羌人的姚苌在渭水以北称大将军、大单于、万年秦王，建立了后秦政权。姚苌要求被

俘的苻坚交出“传国玺”，苻坚断然拒绝道：“小羌乃敢干逼天子。岂以传国玺授汝羌也。图纬符命何所依据，五胡次序无汝羌名。”[21]苻坚虽然还有自己是“胡”的意识，但却以羌人手中没有写有关于将来的事情的河图、纬书和符名，不符合中国文化传统为理由而拒绝交出传国玺，就是说他认定前秦才是正统的中华王朝，而后秦不仅不是“华”，甚至也不是可以变为“华”之前的“胡”。

中国的政治制度和文化制度，是紧密关联不可分离的。胡人政权既然以建设正统中华王朝为目标，自然在学习中华文化，特别是在学习儒学方面投入了很大的精力。刘渊起事以后一直注意保护汉人士族，所以得到许多汉人的支持。[22]刘曜致力于儒学的普及，“立太学于长乐宫东，小学于未央宫西，简百姓年二十五已下十三已上神志可教者千五百人，选朝贤宿儒明经笃学以教之”。[23]

后赵的石勒出身于奴隶，自己虽然不识字，但他让人为自己阅读中国史书，尤其对《汉书》表现出极大兴趣。石勒从战争时期起就开始保护汉人士族，注意将流民和俘虏中“其衣冠人物，集为君子营。乃引张宾为谋主，始署军功曹”，[24]给予并保证他们的特权地位。[25]石勒在中央设立了律学祭酒、教学祭酒、史学祭酒和门臣祭酒等官职，在地方上设立了博士祭酒的官职，他还亲自到太学和小学去考问学生，对学习中华文化表现出了极大的热情。[26]

前秦的苻健也是“修尚儒学”，[27]而通过政变杀掉苻健之子当上皇帝的苻坚，更是重用汉人士族。公元361年他令各州郡推荐孝悌、廉直、文学、政事之士，370年又恢复了魏晋时代士族的户籍。苻坚极为重视对中华文化的普及，据称是“一月三临太学，黜陟幽明，躬亲奖励”，“坚广修学官，召郡国学生通一经以上充之，公卿已下子孙并遣受业。其有学为通儒，才堪干事，清修廉直，孝悌力田者，皆旌表之”。对氐人出身的武将他也要求学习儒学。苻坚甚至建造起“明堂”，努力扮演了中华王朝政治传统和中华文化传统的正统继承者的角色，为把前秦

建设成汉人理想中的“圣君贤相”的社会而尽了最大的力量。[28]

后秦政权的第二代皇帝姚兴也很崇拜儒学，他在各地设置了“学官”，招聘有名的儒学家讲学，并且亲自出席听讲。自公元401年开始掌握北凉政权最高权力的沮渠蒙逊，也曾保护过从战乱中逃脱的汉人士族，并积极任用他们为官。[29]

鲜卑慕容部的慕容廆、慕容皝、慕容儁祖孙三代，都从西晋和东晋得到了大都督、大将军、大单于、辽东公的官职和封号。公元337年，慕容皝自称燕王独立；352年慕容儁自称皇帝建立了前燕政权。慕容廆听说“平原刘赞儒学该通，引为东庠祭酒，其世子皝率国胄束修受业焉。廆览政之暇，亲临听之。于是路有颂声，礼让兴矣。”[30]据说后燕的慕容宝也是“敦崇儒学”。[31]

西秦政权是由西部鲜卑的乞伏部族建立的政权。西秦政权的乞伏干归，除了聘请著名的汉人儒学家焦遗做了太子太师之外，还设置了博士之职，以便向王族子弟们教授中华文化。在河西地区建立了南凉政权的西部鲜卑的秃发乌孤，虽然将高级官职都交由秃发王族担任，但是“四夷之豪隽”“西州之德望”“文武之秀杰”“中州之才令”“秦、雍之世门”则“皆内居显位，外宰郡县”，[32]可谓对汉人士族是委以重任，绝对信赖。秃发乌孤的后继者秃发利鹿骨，更让汉人儒学家直接对王族子弟进行儒学教育。[33]

胡人政权的统治者热衷于普及中华文化，其理由可以考虑有两点。首先是政治上的需要。在中国，政治制度与文化制度有着不可分割的关系。为了统治汉人地区，就有必要从文化制度上也全面“中华化”。例如，前赵政权就设有记录历史的史官，还设有创作音乐的乐府；前燕在朝廷礼仪的设计和解释上也基本上沿袭了魏晋的传统。[34]

北魏的开国皇帝拓跋珪于公元398年（天兴元年）改国号为魏，从七月开始实行了一系列的改革措施。“迁都平城，始营宫室，建宗庙，立社稷”；“诏有司，正封畿，制郊甸，端经术，标道里，平五权，校五

量，定五度”；“诏尚书吏部郎中邓渊典官制，立爵品，定律吕，协音乐；仪曹郎中董谧撰郊庙、社稷、朝觐、飨宴之仪；三公郎中王德定律令，申科禁；太史令晁崇造浑仪考天象；吏部尚书崔玄伯总而裁之”。[35]十二月，拓跋珪即位称帝，他“又用崔宏议，自谓黄帝之后，以土德王”，[36]以中国的文化制度为其政治制度的基础。

管理汉人社会也需要有汉人士族的协助。石勒“热心于人材主义，与南朝不同，他的态度是真挚的”。其理由是：“他们面临的课题是要完成重建北支（作者按：即中国北部）的重农主义国家这一建设性任务，所以，需要标榜儒教的政治思想，也需要儒教主义的人材。……因为汉人百姓与其直接接受北族国家的统治，倒宁愿依附于汉人豪族。”[37]前秦政权的重要人物汉人王猛也在维持政权方面发挥了重要的作用：“猛宰政公平，流放尸素，拔幽滞，显贤才，外修兵革，内崇儒学，劝课农桑，教以廉耻。无罪而不刑，无才而不任，庶绩咸熙，百揆时叙。于是兵强国富，垂及升平，猛之力也。”[38]

胡人统治者热心于普及中华文化的第二个理由，则是对中华文化的憧憬。刘渊、刘和、刘聪、刘曜等人都从小接受汉文教育。刘渊“师事上党崔游，习《毛诗》《京氏易》《马氏尚书》，尤好《春秋左氏传》；孙吴《兵法》，略皆诵之；《史》《汉》、诸子，无不综览”。[39]继承了刘渊事业的刘和，则“习《毛诗》《左氏春秋》《郑氏易》”。而刘聪从十四岁起，“年十四，究通经史，兼综百家之言，孙吴《兵法》靡不诵之。工草隶，善属文，著述怀诗百余篇、赋颂五十余篇”。[40]也就是说，匈奴贵族在建立政权以前，就已经开始了他们学习中华文化的进程。因此可以说，这种学习完全是出于一种求知的主观愿望，很难想象一开始就是出于夺取中国天下的野心才开始的。

由于民族间的差异，一部分汉人士族对胡人进入汉人地区居住，进入中华王朝为官的确非常反感。[41]最有代表性的，就是孔恂、杨珧反对晋武帝任用刘渊时所主张的“非我族类，其心必异”的这一认识。[42]但

是，所谓“心”，就是思维方式和价值观，而中华文化，特别是儒学的学习，理所当然极大地影响了胡人政权统治者的人生观和价值观。例如，南匈奴的支系铁弗匈奴的王族曾经使用过“刘”的姓氏，但是建立了“夏”政权的赫连勃勃又将之改为“赫连”。乍看上去，这是一种摆脱汉文化影响的表现，而实际上，赫连勃勃改姓的根据却是出自“从母之姓非礼也”这一极其中华文化式的、儒家的思想。史传苻坚从八岁开始起就在家学习儒学，因此“性至孝，博学多才艺，有经济大志”，这与孔子所提倡的儒家的“修、齐、治、平”的人生观是完全一致的。

所谓的“中华”，从它诞生之日起就不是以民族集团为标准，而是重视接受和具有何种文化。当一个人接受了中华文化之后，从民族的角度上来说也就自然变成了华夏。例如，南凉的秃发傉檀本人“经纶名教”，其弟子及王族都积极地吸收了汉文化，于是其风俗习惯、服装及语言也都很快汉化了。各胡人政权积极吸收中华文化的政策，事实上就是一种主动汉化的政策。因此，五胡十六国时代中胡人的汉化，大都具有开始于王族、皇族和社会上层的特征。

胡人政权的统治者中汉化最积极、最彻底的当属北魏的孝文帝拓跋宏。从拓跋珪于公元398年下令“朝野皆束发加帽”起，鲜卑政权就已经开始了它的汉化进程。然而直到孝文帝时代，仍有许多鲜卑贵族顽固地抵抗这一政策。公元493年，孝文帝为了促进鲜卑社会的汉化和封建化，以非常坚决的态度将都城从平城迁到了中华文化的中心地带洛阳。他又于公元495年下令，“迁洛之民，死葬河南，不得还北”，[43]对反对派进行了毫不留情的镇压，甚至处死了“编发左衽”，即坚持民族服装打扮的皇太子。[44]

鲜卑人在进入中原之初，所使用的语言还是鲜卑语。北魏王朝初期，虽然未曾下令强制其统治下的一般汉人百姓学习鲜卑语，但是曾经要求出仕的汉人官僚学习使用鲜卑语。然而到了公元495年，孝文帝下令，“不得以北俗之语言于朝廷，若有违者，免所居官”，[45]“断诸北

语，一从正音”，甚至鲜卑人使用自己的民族语言，也遭到了禁止。孝文帝还以游牧民的服装不符合中原的文化传统为理由，禁止穿着鲜卑服装。他认为，如果是中华文化的正统继承者，在包括服饰在内的生活习惯上也必须与汉人一致起来，因而积极提倡穿着汉服。他命令所有鲜卑人的姓氏都要改为汉人式的姓氏，并首先将皇族的姓氏由“拓跋”改为“元”。他通过禁止游牧民族中历来通行的同姓结婚来促进胡汉通婚，不仅自己从汉人的名门世家中选妃，还将皇族女子嫁给汉人世家，从血统上推进了鲜卑人的彻底汉化。

从文化与民族的层面上观察胡人政权的政策措施，也可以发现一个共同的特点，这就是对中华文化表现出真诚的崇尚和向往，所以努力学习、吸收、接受中国的传统文化，尤其大力推崇儒学。但是，由于中国传统文化中“文化”意识强烈，“民族”意识薄弱，相对民族集团的意识，民族集团的文化性质更加受到重视，所以，胡人政权的这种文化政策，实际上就是一种民族集团主动“汉化”的政策。从对待周边民族集团的态度上可以清晰地看出，许多胡人政权都向往着自己能够从“夷狄”变为“华夏”。

三、从游牧到农耕：胡人社会经济模式的变化

胡人民族集团的汉化，实际上就是吸收中华文化。然而，中华文化是以定居农耕为社会基础而形成的文化。对于游牧出身的胡人民族集团来说，彻底的汉化就意味着必须放弃传统的生产方式和传统的社会结构，采用定居农耕的生产方式以及与此相适应的社会结构。

实际上，许多胡人民族集团在建立自己的政权之前，都已经脱离了游牧而开始定居农耕。例如前赵政权，借用刘宣的话说就是：“自汉亡以来，魏、晋代兴，我单于虽有虚号，无复尺土之业，自诸王侯，降同编户。”[46]据《晋书·陈元达载记》所记，匈奴出身的儒学家陈元达在出仕前赵政权以前，就过着“常躬耕兼诵书”的生活。

当然也有较晚进入农耕时代的胡人民族集团，比如鲜卑人。在公元2世纪中叶，檀石槐成为鲜卑的“大人”，他统一了鲜卑各部，通过制定统一的法律，制作铁制武器和工具，促进了鲜卑社会的发展。为了便于统治，又划分鲜卑为东部、中部和西部三部。然而，根据中国的史书记载，直到公元222年，鲜卑仍然以牛马等家畜与曹魏政权进行交易。也就是说仍然以游牧为主要的生产方式。[(47)]

但是，建立于中原地区的各个胡人政权，都制定并执行了促进农业发展的政策。其理由，首先当然是为了解决新政权的财政问题和保证军队的粮食供应。例如，羯人的石勒在建立了后赵政权之后，“遣使循行州郡，核定户籍，劝课农桑”，鼓励发展农业生产，确立了按照户籍为单位进行征税的制度。[(48)]氐人的苻坚也实行“劝课农桑”的政策，使农业税收成为前秦政权的主要财政收入来源。[(49)]奠定前燕政权基础的慕容廆，没有采用“胡汉分治”的政策，而是为归顺前燕政权的汉人设立州郡，任用汉人官吏，积极鼓励农业生产。从以上的事例中可以看出，胡人政权鼓励农业生产的政策，最初是以汉人为对象的。

然而其后不久，统治者自身所在的胡人民族集团，也开始了他们定居农耕转化的进程。公元294年，慕容廆率其部族移居辽宁西部，“教以农桑法制，同于上国”。[(50)]慕容廆的继承人慕容皝更认为“农者，国之本也”，因此“开地千余里，徙其部人五万余落于昌黎”，“以牧牛给贫家，田于苑中，公收其八，二分入私；有牛而无地者亦田苑中，公收其七，三分入私”。[(51)]向定居农耕生产方式的转换，必然导致胡人的传统的游牧社会结构发生变化。据史书记载，石勒之父曾为“部落小率”，即部落的小头目；鲜卑的拓跋部，建立政权以前的社会结构是一个血缘型部族结构，由部、邑落、落等血缘的集团组成。[(52)]部族基本上是以血缘型的家族为基本单位，同时具有生活集团、政治集团和军事集团的性质。对于游牧社会来说，部族可能是一种最合适的社会组织形式，因为它需要一种建立在由血缘关系联结起来的真正的伙伴关系基础上的互相帮助。然而，部族并不一定适合于以地域为基本单位的农业社会，对于建立在

农业社会基础上的中央集权的政治体制来说，它甚至有可能成为一个滋生敌对势力的温床。

因此，各个胡人政权在促进胡人定居的同时，还积极推动了胡人社会在结构上由血缘社会向地缘社会的转换。例如，后燕的慕容宝继推进定居农业的慕容垂之后，“校阅户口，罢诸军营，分属郡县，定士族旧籍，明其官仪”。[(53)]在游牧社会里，生产和生活集团与政治民族集团、军事集团三位一体，部族也就是军营。而慕容宝则通过实行基于地缘的户籍登记制度和郡县制，使鲜卑的民众由部族民变成了政权统治下的“国”民。

鲜卑的拓跋部原来实行的是以“八部”为核心的部族制，部族的盟主是通过各部的共同选举而产生的。据《南齐书·魏虏》记载，“（拓跋）始都平城，犹逐水草，无城郭，木末始土著居处”。从创业者道武帝拓跋珪开始，北魏的历代皇帝，都放弃了鲜卑的游牧传统，而积极推进定居农业。“（拓跋跬于公元386年）散诸部落，始同为编民”，[(54)]拓跋跬还于公元398年颁布诏令，“诏给内徙新民耕牛；计口授田”，“离散诸部，分土定住，不听迁徙，其君长大人皆同编户”。[(55)]也就是说，解散部族，使民众脱离部族首领的统治，给民众以土地，让他们定居下来，与地域结缘，从而变部族之众为国家之民。

这一举措自然遭到部族首领们的反对，但北魏王朝坚持不懈，用了数十年的时间，依靠强大的军事力量强化推行它的政策。以公元457年变“护军”（以军政为主的部族型长官）为“太守”（以民政为主的地域型官僚）为标志，汉人地区一直实行的郡县制在北魏王朝得到完全实行，花费了七十年时间的“编户齐民”终于得以实现。其后，孝文帝于公元485年颁布施行了“均田令”“三长制”和“租调制”，于公元486年又进一步“造户籍”“分置州郡”，[(56)]强化了国家的人口管理，实现了“普天之下谁不编户”的目标。[(57)]

经济形式和社会构造的变化不仅强化了中央集权，确保了财源，也

导致了胡族生活习惯的变化，建立在游牧生活的社会土壤上的自然崇拜信仰也被逐渐放弃。例如，在进入中原之前，鲜卑人崇拜并祭祀的是天地、日月、星辰、山川等自然物，但是孝文帝于公元494年下令，废除以往每年进行的“西郊祀天”仪式，采用中华王朝祭祀天、地的仪式，将儒家思想中的天、地当成自己的天、地来祭祀。

众所周知，五胡十六国时代正是佛教在中国得以普及的时期。借胡族政权统治之际，众多的佛教僧侣得以从西域进入中国内地。后秦第二代皇帝姚兴，邀请著名的龟兹僧侣鸠摩罗什来到中国，让他将许多佛教经典译成中文，促进了佛教在中国的传播。建立南凉政权的秃发乌孤，放弃了“敬鬼、神，祀天地、星辰、山川”这一传统的萨满主义自然崇拜，皈依了佛教。由于北凉的沮渠蒙逊的虔诚信仰，佛教在北凉也得以流行。西秦在乞伏干归统治时期，随着萨满主义的宗教信仰销声匿迹，陇西地区的佛教信仰便兴盛起来。这些国家中佛教的活跃，都给以后北魏时期佛教的大流行带来了直接的影响。

由于连年不断的战乱，当时的民众都向往一个安定的社会，追求精神的安定。胡人政权努力普及佛教的目的，正是在于利用人们的这种心理进行控制，借助佛教的咒语及其神秘性来强化自己的统治。值得注意的是，佛教原来是从外面传播到中国的，胡人民族集团出身的统治者极力推动佛教的普及其实还有另外一个目的，那就是他们想借助佛教的传播和诸神体系，暗示并主张胡人民族集团出身的君主统治中原的合法性，促使人们承认胡人民族集团出身的皇帝。[58]

通过在经济形式上由游牧经济转变为定居农业经济，在社会构造上由部族社会转变为地域社会，在统治关系上由部族之众转变为国家之民，胡人与汉人能够杂居于同一地域社会的条件逐渐形成并且逐渐变为事实。自然环境和社会环境的变化带来了传统风俗习惯的变化，尤其是在各个胡人政权的统治者的积极推动下，固有语言的消失，对中华文化的学习，特别是通婚的实现，胡人民族集团逐渐汉化，并最终融合到了

汉人社会之中。

结　论

五胡十六国时代胡人民族集团在中原建立政权一事，史称“五胡乱华”。但是，视胡人民族集团在中原地区建立政权为野蛮民族集团破坏了中华的正常秩序的看法其实并不正确。因为任何一个胡人政权，都自命是中国的正统王朝，或是以此为目标做出过巨大努力。尽管他们都没能完全统一中国，然而，“敦至道以厉薄俗，修文德以怀远人。然后一轨九州，同风天下”，[59]在胡人政权的统治之下，以“德”统一天下这一中华文化的精髓反而得到了全面的阐释和广泛的实践，而且“中华”在地理上也得到了扩大。显而易见，“乱华”的结论不过是“中华”，甚至可能只是更早地汉化的胡人民族集团的一种偏见。

胡人政权为了争取成为中华王朝而采用了中国的政治制度，这个政治的因素，毫无疑问是五胡十六国时代胡人民族集团主动汉化的最重要的原因。但是在中国，政治制度与文化制度有着无法分割的密切关系，所以各个胡人政权的政治制度中也大量吸收了中华文化的要素。而中华文化，则是以农耕文明为基础形成的文化体系，所以胡人民族集团在吸收中华文化的过程中，传统的经济形式也就随之发生改变，而随着这种改变，胡人民族集团的社会组织也就发生了变化。胡人民族集团在中原地区建立政权并统治中原地区，结果是让胡人社会自身也发生了质的变化：实现了政治制度上的中华王朝化、文化制度上的儒学化、经济形式上的定居农业化和社会组织上的地缘化。五胡十六国时代之后，曾为中华帝国之强敌的匈奴以及氐、羯，再也没有作为一个民族集团出现在中国历史上，羌变成了一个小民族集团，鲜卑也在进入隋唐时期后逐渐消失。虽然部分政权当年实行过“胡汉分治”，但是到了最后，许多非汉的统治民族集团反而自己汉化了。历史上非汉民族集团的汉化，不仅证明了中华文化的魅力，同时还证明了中华文化自身原本没有“民族”的属

性，它的门户始终是向着所有人敞开的。

当然也有一部分汉人对胡人政权抱有“民族”的偏见，并抵抗过胡人的侵略。他们认为“非我族类，其心必异”，因而大声疾呼：“恢复中原，尊王攘夷。”然而胡人政权的君主却针锋相对地反驳道：“大禹出于西戎，文王生于东夷，顾惟德所授耳。”[(60)]以儒学中关于正统中华王朝的理论反驳了这部分汉人的民族歧视意识。这种强调只要掌握了中华文化，就有统治中国的正当性、合法性的说法，极大地影响了后世的非汉民族集团出身的统治者。

唐代房玄龄编写的《晋书》，详细记载了十六国政权。在谈到关于建立于中原的胡族政权时，该书虽然使用了“北狄窃号中壤”“伪号”“伪位”等说法，但在具体记述中，却是褒美之词随处可见。例如，关于前秦苻坚的治世，房玄龄称赞道：“人思劝励，号称多士，盗贼止息，请托路绝；田畴修辟，帑藏充盈；典章法物，靡不悉备。”[(61)]按照“德治”的儒家标准对其人格给予了高度赞美：“修废职，继绝世，礼神祇，课农桑，立学校，鳏寡孤独高年不自存者赐谷帛有差，其殊才异行、孝友忠义、德业可称者令在所以闻。”[(62)]

在这个时代里，还涌现出了大量胡人民族集团出身的儒学家，例如陈元达、慕容翰、苻朗等。也有为数不少的汉人儒士效忠于胡人政权，例如张宾对于石勒、王猛对于苻坚，为了报答知遇之恩，他们为建立胡人政权以及扩大其势力范围竭尽了全力。据《南齐书·魏虏传》记载，憧憬中华文化的北魏孝文帝拓跋宏曾无意之中感叹道：“江南多好臣。”而其手下大臣李元凯立即讽刺以对：“江南多好臣，岁一易主，江北无好臣，而百年一主。”也就是说，李元凯认为，比起供职于南朝的汉人士族来，出仕于北魏的汉人士族要优秀得多。而《晋书·姚兴载记》记载，甚至是东晋王族在遇难时，也愿意避难于胡人政权地区。

胡人政权之所以能够被汉人士族视为正统中华王朝的理由，在于他们认为胡人政权的统治者甚至比汉人统治者更加能够实行德治，更加能

够继承中华文化的优良传统。例如，王实赞美前秦的苻坚："陛下神武拨乱，道隆虞、夏，开庠序之美，弘儒教之风，化盛隆周，垂馨千祀。汉之二武，焉足论哉。"[(63)]不是以出身民族集团，而是以是否遵行了天道、是否实践了德治、是否带来了社会的安定和民众的幸福为判断统治者是否具有正当性、合法性的标准，这正是先秦时代的统治者们打造"天下思想"的初衷。而经过建立了众多异民族政权的五胡十六国时代，中华文化中判断统治正当性和合法性的标准，更是具体化和明确化为是否能够在政治的、文化的和社会的层面上继承中华文化传统、尊崇和实践儒教理念。

许多的汉人士族之所以能够如此判断胡人政权，无疑是受到了中华传统的"天下思想"中关于王朝交替的"革命"思想的影响。例如，被称为"宿德硕儒"的儒学家常炜，就将前燕政权的建立看作是"革命创制"，[(64)]杨恒称西秦的秃发利鹿骨为"明主"，[(65)]张宾等人以为后赵石勒是"明公应符受命"。[(66)]也就是说，在汉人士族看来，效忠于新的政权并不是投靠异民族集团，而只不过是与已经失去"天命"的昏君诀别，顺应天道，将实现理想的中华秩序的希望寄托给了接受了天命的"明君"。因此，五胡十六国时代胡人民族集团能够在"中国"建立起政权这一事实的意义，不仅仅在于证明了中华文化具有吸引周边民族集团"向化"的魅力，同时还在于证明了"中国人"完全可以接受任何能够体现"天"之"德"的、能够建立并维护中华秩序的政权，而不论其统治者是何民族集团出身。以上两点，对于中国多民族统一国家的形成和发展来说，无疑都具有非常重要的意义。

---

(1)　《晋书·刘元海载记》。

(2)　《太平御览》，卷119所引《前赵录》。

(3)　《晋书·慕容儁载记》。

(4)　《晋书·刘曜载记》。

(5)　《晋书·石勒载记下》。

(6)　《晋书·慕容儁载记》。

(7)　《魏书·礼志》。

(8)　周伟洲：《汉赵国史》，山西人民出版社，1986，184页。

(9)　《晋书·石勒载记下》。

(10)　《魏书·许谦传》。

(11)　《魏书·太祖纪》。

(12)　宫川尚志：《六朝史研究：政治·社会篇》，日本学术振兴会，1956，304页。

(13)　《晋书·秃发利鹿孤载记》。

(14)　《晋书·石勒载记下》。

(15)　（宋）叶适：《习学纪言》，卷33。

(16)　《晋书·石勒载记下》。

(17)　《晋书·慕容皝载记》。

(18)　《晋书·慕容儁载记》。

(19)　《晋书·慕容儁载记》。

(20)　《晋书·苻坚载记下》。

(21)　《晋书·苻坚载记下》。

(22)　周伟洲：《汉赵国史》，62页。

(23)　《晋书·刘曜载记》。

(24)　《晋书·石勒载记上》。

(25)　宫川尚志：《六朝史研究：政治·社会篇》，402页。

(26)　《晋书·石勒载记上》。

(27)　《晋书·苻坚载记上》。

(28)　《晋书·苻坚载记上》。

(29)　白翠琴：《魏晋南北朝民族史》，四川民族出版社，1996，218页。

(30)　《晋书·慕容廆载记》。

(31)　《晋书·慕容宝载记》。

(32) 《晋书·秃发乌孤载记》。

(33) 《晋书·秃发利鹿孤载记》。

(34) 《晋书·慕容儁载记》。

(35) 《魏书·太祖纪》。

(36) 《资治通鉴》，卷110。

(37) 宫川尚志：《六朝史研究：政治·社会篇》，402页。

(38) 《晋书·苻坚载记下》。

(39) 《晋书·刘元海载记》。

(40) 《晋书·刘聪载记》。

(41) 《晋书·江统传》。

(42) 《晋书·刘元海载记》。

(43) 《魏书·高祖纪》。

(44) 《南齐书·魏虏》。

(45) 《魏书·高祖纪》。

(46) 《晋书·刘元海载记》。

(47) 《三国志·魏书·田豫传》。

(48) 《晋书·石勒载记下》。

(49) 《晋书·苻坚载记上》。

(50) 《晋书·慕容廆载记》。

(51) 《晋书·慕容皝载记》。

(52) 《三国志·魏书·鲜卑传》。

(53) 《晋书·慕容宝载记》。

(54) 《魏书·官氏志》。

(55) 《魏书·贺讷传》。

(56) 《南齐书·魏虏》。

(57) 《魏书·神元平文诸帝子孙传》。

(58) 尾形勇：《東アジアの世界帝国》，讲谈社，1985，96—97页。

(59) 《晋书·苻坚载记上》。

(60) 《晋书·刘元海载记》。

(61) 《晋书·苻坚载记上》。

(62) 《晋书·苻坚载记上》。

(63) 《晋书·苻坚载记上》。

(64) 《晋书·慕容儁载记》。

(65) 《晋书·秃发利鹿孤载记》。

(66) 《晋书·石勒载记上》。

第五章　多重的帝国与多元的帝国：唐、辽、元的国家和民族

探讨中国多民族统一国家思想之源流，唐、辽、元三个王朝无疑占有重要的位置。这样说，不仅是因为中国的历史长河无法跳跃过这个漫长的时期，更是因为三个王朝都建立了多民族统一国家的体制，并且在内容上也各具特色。唐不仅实现了中国空前的统一，而且维持统一时间长久，与周边的非汉民族集团一直保持了各种各样的关系。从时间和空间两个意义上来说，唐作为汉以来真正实现了“大一统”的王朝，集中华之文化与政治之大成。而辽，则是从中国以外的地区开始其王朝的历史，在征服了中国之后才成为中华王朝，即第一个开创了中国征服王朝历史的中华王朝。而元的特点在于，虽然与辽同为征服王朝，但却是第一个占领中国全境，并且置其他广大的地域和众多的民族集团于其统治之下的征服王朝。

毫无疑问，中国多民族统一国家的传统之所以能够继往开来，与由异民族集团建立的、包括辽、元在内的许多王朝也有很大的关系。所以，我们既要探讨实现了“大一统”的唐王朝对周边的非汉民族集团采取了何种政策，更要探讨作为中国历史上最初的征服王朝的辽对汉人汉地采取了何种政策，成功地将“中国”全境纳入其统治之下的元，在其多民族国家的体制之中又对“中国”及“中国人”采取了何种政策。我们的目的是，通过探讨辽、元对待“汉人”与“中国”——在它们眼中为异民族集团与地区——的政策，了解它们各自建立了或希望建立一种什么性质的多民族国家体制，在此之上通过与唐王朝的比较来认识汉人王朝与非汉人王朝的民族思想和国家思想的异同，审视它们各自在中国多民族统一国家传统的形成过程中所起到的作用。

一、羁縻与和亲：唐代的羁縻府州制度

公元617年，隋的太原留守李渊起兵攻入长安，并于次年逼迫隋恭帝禅让，建立了唐王朝。然而，唐在谋求国内统一的同时，与北方的游牧民族集团突厥屡屡发生冲突。曾在柔然统治之下的突厥，进入6世纪以后逐渐勃兴，公元555年灭柔然统治了蒙古高原，其势力范围一直延伸至中亚一带。公元583年，由于发生内讧，突厥分裂为东西两部，其中的东突厥依然保持着强大的势力。从隋代末年开始，中国北部的各个割据政权，为了取得东突厥的支持而纷纷向其俯首称臣。唐也曾在晋阳起兵之时向东突厥称臣，李世民（后来的唐太宗）甚至与突利（后来的颉利可汗的外甥）以突厥的方式结为盟兄弟。[(1)]但后来东突厥与各种反唐势力联合，曾于公元626年（武德九年）进逼至长安近郊。

中国历代王朝，大体上都在其早期受到过如何处理与北方民族集团关系问题的困扰。新兴的唐王朝也从北方开始了它的边疆经营。公元630年（贞观四年），唐王朝乘突厥内乱和发生饥馑之机，一举出兵攻破东突厥，捕获了东突厥的首领颉利可汗。随着东突厥的灭亡，其势力范围内的众多西北游牧部族也就进入了唐王朝的势力之下。各部族的首领向太宗献上了“天可汗”——众可汗之君主的称号，承认了唐太宗的权威，双方共同确认了唐天子既是中国的皇帝，同时也是周边众多异民族集团的领袖这一事实。[(2)]

唐王朝从此开始了对四夷的统治。唐于公元635年（贞观九年）击败了吐谷浑，在657年（显庆二年）又灭了西突厥，使西域各地区归顺唐王朝。在东北方面，新罗从公元650年（永徽元年）开始使用唐王朝的年号；唐高宗又于660年（显庆五年）攻打并消灭了百济；被孤立了的高句丽也于668年向唐王朝投降。至此，东至朝鲜半岛，西至中亚，北起西伯利亚南端，南到印度支那半岛这一广大地域都进入了唐王朝的统治范围。唐天子的“天可汗”地位，也一直维持到唐代中期。

对于这些处于自己统治之下的周边地区的异民族集团，唐王朝基本上采用的是一种通过在当地设置羁縻府州进行统治的政策。公元630年（贞观四年）唐太宗将东突厥分为东西两部，在现在的山西、陕西和宁夏北部地区新设了四个羁縻州配置给突利可汗，又将颉利可汗的地盘分为两个都督府，并将其部族分成左右两部，将左部配置于定襄都督府，将右部配置于云中都督府。[(3)]这是唐代设置羁縻府州的开始。到公元725年（开元十三年）唐王朝最后设置黑水府为止，唐王朝在周边的民族集团居住地区一共设置了856个羁縻府州。[(4)]

以羁縻政策来处理与中国周边民族集团之间的关系，是秦汉时代以来历代中华王朝的传统。羁是马的笼头，縻为牛的鼻绳，对周边的民族集团实行“羁縻”，意思就是要像控制牛马一样地控制夷狄，既不使其对中国构成威胁，又使其与中央政府保持一种巧妙的不即不离的关系。羁縻政策的一个非常值得注意的特点是：它并不将周边的民族集团置于中华王朝的直接统治之下。

秦的属邦政策，汉的属国政策，以及三国时代诸葛孔明对其征服的叟人社会在其承认蜀为宗主国的前提下不干涉其内政的做法，都是成功地实行了羁縻政策的范例。唐代的羁縻府州制度，可以说是在很多方面都继承了秦、汉、蜀的传统。《新唐书·地理志》中记载道：“唐置羁縻诸州，皆傍塞外，或寓名于夷落”，“唐兴，初未暇于四夷，自太宗平突厥，西北诸蕃及蛮夷稍稍内属，即其部落列置州县。其大者为都督府，以其首领为都督、刺史，皆得世袭。虽贡赋版籍多不上户部”。[(5)]另据《旧唐书》卷一九五记载，公元646年（贞观二十年），回纥归顺，“太宗为置六府七州，府置都督，州置刺史，府州皆置长史、司马已下官主之。以回纥部为瀚海府，拜其俟利发吐迷度为怀化大将军，时吐迷度已自称可汗，置官号皆如突厥故事”。[(6)]根据各种史料的记述，可以看出唐王朝的羁縻府州制度具有以下性质：

第一，对于表明归顺的“中国”周边的非汉民族集团，按照其规模在

当地相应地设置羁縻府州，即都督府、州、县。除了对像突厥那样曾经对唐王朝造成过巨大威胁的民族集团从分割实力的角度分设两个府之外，基本上所有的民族集团都是按照其规模原封不动地被设置为羁縻府州。

第二，都督府的都督或州县的刺史，都由民族集团的酋长来充任。与此同时，唐王朝还对周边民族集团的酋长进行册封，并且如《唐会要》中所说：“诸蕃酋帅有死亡者，必下诏册立其后嗣焉。”[(7)]承认其有世袭的权利。也就是说，唐王朝并不直接干预羁縻府州的民族社会内部事务，承认它们延续自己的传统社会体制，也承认酋长世袭的统治权。

第三，羁縻府州对唐王朝负有遵守臣礼、定期朝贡、“遣子入侍”等义务。而另一方面，当羁縻府州受到外敌侵略时，也有向唐王朝寻求庇护的权利。

第四，羁縻府州不必向唐王朝的中央政府报告住民的户籍情况，也就是说没有向中央政府纳税的义务。羁縻府州有权拥有自己的军队，但如果唐王朝提出要求，羁縻府州有出兵的义务。

第五，羁縻府州有与“中国”内地进行通商贸易及边境贸易的权利。事实上，朝贡也是一种贸易方式。唐王朝在接受朝贡品的同时，会还给对方以远远超过朝贡品数量和价值的下赐品。向管理周边民族的最高机关要求的上贡朝廷的贡品极为有限，例如，要求安西都护府朝贡的是硼砂五十斤、红毛毡五张；要求安东都护府朝贡的是朝鲜人参五斤。而且还明文规定是“官物充市，不别征科”，[(8)]即不允许以朝贡的名义压榨当地民族社会。

第六，唐王朝在羁縻府州设长史、司马等官吏，主要是让他们起监视的作用。《旧唐书·北狄传》中有如下记载：“（公元725年）安东都护薛泰请于黑水靺鞨内置黑水军。续更以最大部落为黑水府，仍以其首领为都督，诸部刺史隶属焉。中国置长史，就其部落监领之。”[(9)]如前所述，黑水府是唐王朝所设的最后的羁縻府州，由此可知唐王朝一直到

最后都维持了在羁縻府州设置长史、司马的制度。

汉王朝在“属国”设武官——尉以实施监视，与此相对，唐王朝则是设文官——长史和司马来实施监视。毫无疑问，与汉王朝相比，唐王朝表现得更加宽容。但是，在与异民族集团的关系问题上，中华帝国表现出来的宽容程度，实际上也是衡量与对方之间亲近关系的标准。即中华帝国对对方越加宽容，就说明中华帝国认为自己与对方之间关系越为疏远。例如，唐王朝对羁縻府州不征税，然而对于那些脱离羁縻府州移居到中国内地来的非汉民族居民，政府就要按照向汉人征收税额的一半向他们征税。[(10)]

与“属邦”“属国”相比，羁縻府州制度，似乎可以更加明确地说明周边异民族集团已经成为中国皇帝臣民的事实。然而，也不能否定可能存在另外一种可能性，即在某一个异民族地域建立羁縻府州，只不过为了使这个民族集团感到唐王朝对他们的亲近和信赖而已。例如，公元648年（贞观二十二年），契丹大贺氏首领窟哥归顺唐王朝，唐王朝随即设置了松漠都督府，任命窟哥为左卫将军兼松漠都督，授予他“无极县男”爵位，同时还赐窟哥以皇族的李姓。实际上，唐王朝还将李姓赐给了很多归顺的异民族酋长。而从册封、间接统治和朝贡等实质问题上来看，唐代的羁縻府州制度实际上与秦汉以来的传统没有很大的区别。

唐王朝认为“四夷降服，海内乂安”[(11)]是最理想的天下秩序，而羁縻府州制度正是实现这一理想的手段。曾有一部分大臣认为，应对夷狄实行强权统治，或用归顺唐王朝的回纥去攻击反叛唐王朝的西突厥，[(12)]“驱率戎狄，攻彼豺狼，失则无损国家，利则功归社稷”[(13)]“以蛮夷攻蛮夷，中国之长算”[(14)]“夷狄相攻，中国之福”。[(15)]但唐太宗否定了大臣们所提出的以夷制夷、让异民族集团自相攻灭的利己政策，他曾经对突厥的突利可汗说道：“善守中国法，勿相侵掠，非徒欲中国久安，亦使尔宗族永全也。”[(16)]也就是说，唐太宗所选择的建立羁縻府州这一政策，是一个使“中国”和“夷狄”得以“两安”的方法。

但是对于异民族集团来说，羁縻府州制度实际上就是一种“以夷治夷”和“以夷制夷”；而从中华帝国的角度看来，羁縻府州制度说到底，也不过是一种以“中国”为本位处理“归顺”的“夷狄”的方式。即使是在实行了羁縻府州制度的地区，唐王朝也从未将当地的异民族集团看成是“中国”的一部分。羁縻府州制度下的唐王朝对周边非汉民族的统治的性质，说到底也不过是“稍稍内属”而已。也就是说，唐王朝不过是羁縻府州的宗主国，从来没有也绝不可能将羁縻府州与“中国”内地一视同仁。

羁縻府州体制按顺序被分为都护府、都督府和羁縻州三级，在由异民族集团的首长执掌的都督府和羁縻州之上，还有设置于羁縻府州地域内的唐王朝的政府派出机关——都护府。唐王朝先后设置了单于、北庭、安西、安南、安北和安东等六个都护府。长官都护的官位为从二品或正三品，也常常有皇族的王兼任都护的情况。据《旧唐书》职官志记载：“都护之职，掌抚尉诸蕃，辑宁外寇，觇候奸谲，征讨携贰。长史、司马贰焉。”[17]也就是说，各都护府都配备了一定的兵力，起着从精神上安抚羁縻府州的作用：不但保护羁縻府州免受外敌侵略，同时也探查并征讨羁縻府州内有叛逆倾向的集团。中央部的“中国”（汉人）——周边部的羁縻府州（归顺了唐王朝的非汉民族集团、蕃）——外寇，毫无疑问，唐代的羁縻府州制度仍然是一种基于中国传统的“多重型天下”思想的产物。

羁縻府州制度并非唐太宗的发明，它在隋朝就曾经被施行过，[18]唐高祖也在南方的异民族地区设置了羁縻州，《册府元龟》卷六九二中记载道：“授其豪帅为牧宰。”[19]到了唐太宗的时代，羁縻府州被制度化，并在周边的异民族地区开始全面实施。向唐王朝表示归顺的周边地区的民族集团，在羁縻府州制度之下，实质上都拥有并确保了较大的自治权。

隋唐王朝以羁縻府州制度为核心对待非汉民族集团的政策，可能与

隋唐统治者对周边民族集团的认识有很大关系。从“五胡十六国”时代开始，由于汉人的文化水平高于异民族，所以以汉人为中心的民族融合不断发展，进入中国的匈奴、鲜卑、羯、氐以及许多周边民族集团（或其一部），先后逐渐“汉化”。隋唐王朝皇室自身，实际上也是民族融合的产物。隋文帝的皇后独孤氏、唐高祖的母亲独孤氏、皇后窦氏、唐太宗的皇后长孙氏都是鲜卑人，唐太宗的姐妹数人都嫁给了汉化了的鲜卑人。可能正是因为如此，隋唐的统治者对异民族的偏见，才较之其他时代中华王朝的统治者要淡薄得多。例如，唐太宗就曾经说过：“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。”[20]到了晚年，唐太宗在对手下的大臣谈到自己为何能使四夷归顺的原因时说：“自古皆贵中华，贱夷狄，朕独爱之如一。”[21]

当然，成为唐王朝的羁縻府州，未必就是所有周边民族集团的唯一选择。例如，当时被称为吐蕃的西藏就没有成为唐的羁縻府州。继公元640年（贞观十四年）唐弘化公主嫁给吐谷浑之后，文成公主、金成公主嫁去吐蕃，宁国公主、崇徽公主、咸安公主、太和公主嫁去回纥，另外，唐王朝与奚、契丹、突骑施等非汉民族集团也先后实行了和亲。事实上，保有较强势力的非汉民族集团，基本上都没有选择成为唐的羁縻府州这条路线，而是选择了与唐王朝实行“和亲”的方法来保持与唐王朝的友好关系。当然，也只有保有较强势力的非汉民族集团，才能够具有与唐王朝实行“和亲”的资格，在唐代，这种被容许“和亲”的周边民族集团非常有限。

值得注意的是，与唐王朝实行“和亲”的周边民族集团中，也有同时受唐王朝的册封、成为唐王朝羁縻府州的非汉民族集团的酋长。接受唐的册封就是接受唐的任命，承认统治者的正统性来源于唐王朝，因此册封实属一种君臣关系；而与此相比，和亲则是“婿舅关系”，虽有上下尊卑，但非君臣关系。如能与唐和亲，首先可以证明自己是一个独立的民族集团。例如，松赞干布在与文成公主成婚以后，对唐的天子自称“子婿”，然而之后不久，唐就和吐蕃于公元730年（开元十八年）建碑划定

了边界。

唐与成为羁縻府州的非汉民族集团的酋长也进行和亲，从另一个侧面证明了唐王朝并没有把成为羁縻府州的周边民族集团看成是与“中国”完全统和在一起的政治共同体。对唐王朝来说，和亲，就是在一定意义上承认对方具有平等的地位，这种平等的地位当然是不能轻易被授予对方的。例如，公元725年，突厥的默啜可汗因多次提出和亲的要求，而又屡屡被唐拒绝，所以抱怨道：“吐蕃狗种，唐国与之为婚，奚及契丹，旧是突厥之奴，亦尚唐家公主，突厥前后请结和亲，独不蒙许，何也？……频请不得，实亦羞见诸蕃。”(22)

唐太宗曾说过：“北狄世为寇乱……朕熟思之，唯有两策。选徒十万，击而虏之，灭除凶丑，百年无事，此一策也。若逐其来请，结以婚姻，缓辔羁縻，亦足三十年安静，此亦一策也。”(23)也就是说，“和亲”是唐王朝统治者从政治目的出发的一种政治行为，是为牵制强大对手而对异民族集团采取的最后的“羁縻”手段。与吐蕃的和亲（公元641年）及为牵制吐蕃而与吐谷浑的和亲就是其中最好的例证。(24)

唐王朝开国皇帝高祖曾经说过：“画野分疆，山川限其内外，遐荒绝域，刑政殊于函夏。是以昔王御世，怀柔远人，义在羁縻，无取臣属。……朕祗膺宝图，抚临四极，悦近来远，追革前弊，要荒藩服，宜与和亲。”(25)也就是说，唐高祖认为，“中国”周边的异民族社会在法律和政治习惯上与华夏有所不同，因此应当使其敬服、来朝，不能要求其直接臣属，而应当以各种方法实行“羁縻”。无论是羁縻府州制度，还是“和亲”政策，唐王朝基本上都是按照唐高祖的思想，对周边民族集团始终回避直接统治的方式而采取了羁縻政策。

二、一国两制与两国一家：辽代的南北面官制度

10世纪初期，唐王朝灭亡，“中国”进入了被称为五代十国的南北分

裂的时代。与此同时，长城以北的由游牧民族集团契丹人建立的帝国——辽（937—1125年）逐渐形成并越发强大，开始了它对“中国”的侵略。

契丹是“镔铁”或“刀剑”之意，该民族集团起源于东胡，是鲜卑人的一支。契丹作为一个民族集团，在形成和发展的过程中，还吸收了回鹘、奚族和室韦等民族集团的成分。在辽代以前，契丹是一个由八个部族构成的部族社会。为了抵抗异民族集团的侵略，7世纪初期，契丹结成了部族联盟，由每三年一次的部族酋长会议选举产生民族集团首领——可汗。在首领为大贺氏的时代（623—730年）和遥辇氏的时代（730—907年），契丹曾经归顺过唐王朝。唐王朝实行羁縻府州政策，在契丹地区设置了松漠都督府，唐还将皇族李姓赐予契丹可汗，并任命其为都督，八部的大人也分别被任命为各羁縻州的刺史。

9世纪中叶以后，契丹的社会经济有了较大的发展。特别是迭剌部较早地转变生产方式，从事农业生产，修建城郭，开始了向农业社会的转化。公元907年，迭剌部的耶律阿保机（？—926年）被选为契丹可汗，他于公元916年称帝，开始使用“神册”年号，建立了契丹国。耶律阿保机又建皇储立太子，从而废止了传统的酋长选举制度。他还于公元921年规定了官吏的等级，事实上废弃了契丹社会传统的部族制度。

契丹帝国的治下生活着为数不少的汉人。当初，契丹帝国的统治领域仅限于长城以北，契丹帝国治下的汉人基本上都是战俘。当时，耶律阿保机利用汉人来开发农业生产，建设都市，以图发展契丹社会的经济。为了处理有关汉人的事物，他还在政府中专门设立了汉儿司。到了耶律阿保机的继承者太宗耶律德光时代（927—947年在位），契丹帝国首次实现了对汉人地域的统治。公元936年，契丹帝国支持石敬瑭做了后晋的皇帝，作为报答，石敬瑭将北方十六州即所谓燕云地区割让给了契丹。燕云地区原是汉人居住的地区，共有二百万以上的汉人居住于此，因此太宗耶律德光启用汉人儒学者，在燕云地区“既得燕代十有六

州，乃用唐制，复设南面三省、六部，台、院、寺、监、诸卫、东宫之官”。[(26)]

契丹的官制，从很早就分为南北枢密院。虽然太祖时代的官僚均分南北，然而其管辖范围一律为北面的非汉人地域。接收燕云地区之前，北枢密院负责管理的是军队、武器、军马等军政，而南枢密院所管则为官僚选拔、部族、户籍、税收等民政。但在接收燕云地区以后，原有的以契丹及其他非汉民族集团为对象的官僚体制成了北面官体系，与此相对应，建立了以汉人为统治对象的南面官体系。

“北面治宫帐、部族、属国之政，南面治汉人州县、租赋、军马之事。”[(27)]作为宋朝的使节三次赴辽的余靖（1000—1064年）在其《契丹官仪》中写道：“胡人之官，领番中职事者，皆胡服，谓之契丹官。枢密宰臣，则曰北枢密、北宰相。领燕中职事者，虽胡人亦汉服，谓之汉官。执政者，则曰南宰相、南枢密。”具体而又详细地呈现了南北官制的实态。值得注意的是，即使是胡人，当了南面官就得着汉服。这也从一个方面说明辽的南北官制是太祖在“因俗而治，得其宜”[(28)]的方针下制定出来的。

关于辽的“以国制治契丹，以汉制治汉人”[(29)]这一政策的性质，从前就有“两个国家说”或称“二元政治说”。所谓“两个国家”就是，“契丹帝国实系包括两个国家。一个是契丹式的混合国家。由契丹人为首，混合奚、汉、渤海各族组织而成，由契丹人大可汗自己统治之。一个是汉人式的国家，由燕云十六州组成，契丹大可汗不直接统治，仅委任熟悉汉事的宰相代为治理。”[(30)]“两元政治即是四季捺钵与五京并存的制度”。

所谓“捺钵”就是“行在”“行营”，辽的皇帝每年随春夏秋冬四季的不同而居住于不同的地方。辽模仿汉制建都，最初是上京（林东镇）、中京（宁城县）、南京（辽阳）这三京，太宗以幽州（北京）为南京，作为汉地统治的中心，此外，还将大同作为西京，改原来的南京（辽阳）为东京，这样就形成了五京。[(31)]但是，辽的皇帝虽然置五京建宫殿，却

并没有将五京作为日常的首都加以充分利用。据《辽史·营卫志》记载，皇帝“四时巡守”时，契丹族的内外大臣及一部分汉人官僚也与皇帝同行，五月和十月各一次的国事会议后，汉人官僚返回中京，“行遣汉人一切公事”，自己处理有关汉人的行政事务。也就是说，汉人以外包括契丹在内的各民族集团，由契丹人皇帝直接统治，而有关汉人的事务则委任给汉人大臣。这实际上就是所谓的一国两制。

首都与“捺钵”共存，也显示出辽王朝的政治构造具有二元性。特别是夏季“捺钵”和冬季“捺钵”的“与北南臣僚会议国事”，冬季捺钵“兼受南宋及诸国礼贡”，[(32)]重大的政策决定和政治活动都在“捺钵”决定或举行，不仅是皇帝的居所经常移动，王朝的政治中心也随着这种移动而经常被置于非汉民族地区。“两个国家说”主要着眼于国家政治结构的双重性，纵向强调皇帝的绝对权威；而“二元政治说”则注重于国家政治结构的地域性，横向强调政治制度的异同。无疑，这种制度具有政治上的特殊用意。

根据宋朝使节的见闻，“契丹枢密使带平章政事者在汉宰相之上；其不带使相及虽带使相而知枢密副使者即在宰相之下。其汉宰相必兼枢密使，乃得预闻机事”。在这种以民族集团为标准建立起来的二元政治结构下，民族歧视是不可避免的。[(33)]建立二元政治结构的目的，就是将契丹的民族根据地视为对付汉人的政治资源，通过保持这一政治资源，以保持对汉人的威慑力。例如，耶律阿保机于公元920年模仿汉字创造了契丹大字，后来又模仿回鹘文字等，创造了表音的契丹小字。可以认为，耶律阿保机的用意就是在于保护契丹的民族传统文化。

但是，如果将“四时捺钵”仅仅作为一种政治制度来观察，并只强调其在政治上的意义，就难以解释辽王朝中国化的现象。实际上，辽的政治中心从一开始就设在了非汉民族地区，“四时捺钵”也是在辽王朝建立之前就已经以契丹传统文化为根基形成的一种制度。

契丹人原来是“秋冬违寒，春夏避暑，随水草就畋渔”。[(34)]在东北的

辽河流域，契丹人为适应自然环境而从事游牧渔猎生产。很明显，“四时捺钵”正是来源于这种传统的经济形式。辽王朝的皇帝所进行的“四时捺钵”，虽已不再具有经济目的，但“凿冰取鱼”“纵鹰鹘捕鹅雁”等活动就像一般日常活动一样已经司空见惯，可以看出，“捺钵”实际上也是一种民族集团的传统文化生活方式。

“捺钵”所具有的另一个文化上的意义，就是通过“校猎讲武”来继承游牧民族的尚武精神。“契丹旧俗，其富以马，其强以兵，纵马于野，弛兵于民，有事而战。”(35)“居有宫卫，谓之斡鲁朵；出有行营，谓之捺钵；分镇边圉，谓之部族。有事则以攻战为务，闲暇则以畋渔为生。无日不营，无在不卫。”(36)契丹人非常重视尚武的传统，因认为有违“尚武”的民族精神而禁止契丹人参加科举考试就是一例。

但是，辽王朝虽然通过以“四时捺钵”为核心的二元政治结构一直保持着将民族根据地作为对付汉人的政治资源，同时也积极推进了王朝的中国化进程。据《辽史·太祖纪》记载，耶律阿保机于公元918年5月，在考虑到“受命之君，当事天敬神”时，就应该祭祀何种神灵的问题征询大臣们的意见。最终，他接受了皇太子耶律倍（899或900—937年）的“孔子大圣，万世所尊，宜先”的意见，下诏修建了孔庙。(37)由此可以得知，辽从建国之初就选择儒学思想为王朝的意识形态体系。

《辽史》成书于元代，在当时的右宰相蒙古人脱脱的监修下而成，即使是《辽史》中的这些记载有“为实现（元的）中国化而对历史事实进行了加工改造”(38)的成分，但耶律阿保机制定中国式的年号，启用以韩延徽、康默记、韩知古等为首的众多汉人士人，大幅度采用中华王朝的政治制度和行政组织形式等，则都是不争的事实。

公元946年（契丹会同九年、后晋开运三年），辽太宗耶律德光灭后晋，翌年二月，在“后晋百官”一片“天无二日。夷、夏之心，皆愿推戴皇帝”的恭维声中，在安排布置了中华王朝“礼器”的后晋宫殿中即位称帝：“服通天冠、绛纱袍，登正殿，设乐悬、仪卫于庭。百官朝贺，

华人皆法服，胡人仍胡服，立于文武班中间。下制称大辽会同十年，大赦。”[39]辽王朝将自己完全打扮成了一副中华王朝的样子。

辽从汴京撤离之际，将大量的“图书、礼器”带回了契丹地区。辽太宗的继任者辽世宗（947—951年在位），也非常憧憬向往儒学思想的发源地——中原王朝的政治、经济和文化，任用了很多后晋的故臣。辽景宗（969—981年在位）也将许多儒士或任命为幕僚或提拔为官吏，采取了一系列使契丹社会封建化的措施。辽景宗死后，皇太后萧绰（953—1009年，即萧太后）和辽圣宗（982—1013年在位）继续推进中国化的进程。进入11世纪以后，契丹又确立了按照户籍征税的制度，以及无论汉人还是契丹人犯罪者一视同仁的法律等，以前只有契丹人才能担任的南宰相和北宰相，到了这一时期，也就可以由汉人出任了。

从辽太宗时代开始，辽就设置了太学和国子监，继五个“京学”之后，在地方上也相继设置了府学、州学和县学等，开始实行科举考试。通过统治者对普及儒学的推进，既有许多汉人儒士出仕于辽的官僚机构，同时在契丹人中也产生了大量的儒士。被称为“好儒术”的辽兴宗（1031—1055年在位），曾于1046年对契丹出身的儒学家萧韩家奴指示：“古之治天下者，明礼义，正法度。我朝之兴，世有明德，虽中外向化，然礼书未作，无以示后世。卿可与庶成酌古准今，制为礼典。”[40]努力追求政治文化制度的完全儒学化。据传，辽道宗（1055—1101年在位）也为儒学所吸引，他多次让儒学家为他讲解《论语》《尚书》和五经，并且“诏谕学者当穷经明道”。[41]

辽王朝的统治者之所以重视儒学，最重要的理由就在于希望利用儒学思想来调整君臣关系、君民关系和家族关系。进入辽代以后，契丹民族迎来了一个社会大变革的时期，由于部族制度的崩溃，“权力型政治”——皇帝权力取代了传统的选举制下的“权威型政治”，由于这一变化，“宗王反侧无代无之”，[42]因为皇权集中了所有的最高权力，来自贵族、皇族内部的挑战屡屡不断。针对这种情况，最高统治阶层非常需要

建立起一个新的政治秩序和社会秩序体系，以便保证君王对臣下、家长对家族同时拥有绝对的权力和绝对的权威。到了公元938年辽接收后晋的燕云十六州以后，辽王朝治下的民族人口结构又发生变化，汉人人口超过了契丹人口。出于以上种种原因，辽王朝的最高统治阶层为了维护既得权力，一方面盯上了鼓吹君主专制体制正当性的儒学思想，同时又大量启用汉人儒士，使他们成为自己可以利用的政治力量。

辽王朝所实行中央集权政治体制，很多方面都模仿了中原王朝。其中包括：三省六部的官僚体制，州府县的地方行政体制，元号、帝号等政治文化制度，依照户籍的税收制度，以国子监和太学为首的文化教育体制以及重农政策等等。因此，在辽代，基本上没有汉人儒士由于其民族出身而受到歧视的现象。例如，汉人韩德让（941—1011年）被萧太后赐名为耶律隆运（当时的圣宗名为耶律隆绪），官至大丞相，受封为晋王，得到了辽皇室的最大宠信。

辽王朝从其政治需要出发选择了儒学化之路，完成了王朝政治文化制度的儒学化。其结果是，淡化了与汉人之间的异民族意识，促进了契丹民族集团的汉化。世宗立汉人出身者为皇后，皇族采用刘、王、李等汉姓，皇后族采用萧姓，以此为始，众多的契丹人都使用了汉姓。公元983年，辽王朝又改国名为“大契丹”。有人认为，这是契丹人恢复民族意识的标志，但值得注意的是，就在同一年内，辽提拔韩德让为“开府仪同三司政事令”（首相），并废除了“契丹人致汉人死者偿以牛马”这一具有民族歧视意义的法律，并同时决定继续沿用“汉法”。

当初辽太宗在灭后晋之际，从后晋那里得到了始于秦始皇的所谓中华王朝的“传国玺”。辽王朝历代皇帝都以此为根据，声称辽王朝才是中国的正统王朝一说来自“天”意。1038年（重熙七年），辽兴宗亲自为科举考试的殿试命题，“以《有传国宝者为正统赋》试进士”。[(43)]从这里可以明显看出，辽王朝正是在中国的政治文化传统中寻求其作为正统中华王朝的合法性根据。

与辽兴宗所言“中外向化”相同，辽代的许多皇帝都将辽王朝定义为“中国”“中华”。例如，1057年，辽道宗在其《赐高丽国王册》中说道：“我国家……推恩信于万邦，宁分中外。”[(44)]同在1057年写成的皇后萧观音的“君臣同志华夷同风诗”，在承认契丹为夷的同时，还自豪地称辽“承天意”，将儒学的“文章”“声教”传至遥远的边地。[(45)]也就是说，辽的统治者所说的“中国”，实际上就是拥有中华文化之国。

据说，辽道宗在学习《论语》时，曾经就“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”一句，对汉人老师说：上古的獯鬻等异民族因全无礼法而被称为夷，而“吾修文物，彬彬不异于中华”。[(46)]辽道宗这句话表明，他认为中华就是一种文化，契丹一旦拥有了中华文化，在民族上也就变成夏和中华。而在与辽对峙的南宋的大臣看来，辽王朝的做法不过是“托中国为名也”。[(47)]但辽王朝所说的“中国”“中华”，并非中原这一地域上的概念，亦非汉人这一民族集团，它所说的“中国”“中华”完全是一个文化上的概念。

从11世纪中叶开始，辽王朝统治者在与南宋的接触中频繁使用“两国一家”的说法。例如，辽兴宗在1042年给宋仁宗的信中写道：“封圻殊两国之名，方册纪一家之美。”[(48)]在1043年的信中辽兴宗又写道：“两朝事同一家。”[(49)]辽道宗在1074年给宋神宗的信中也曾写过：“虽境分二国……而义若一家。”[(50)]

“两国”是明确的，那么“一家”指的又是什么呢？据《辽史·世表》记载：“辽本炎帝之后，而耶律俨称辽为轩辕后。”耶律俨（？—1113年）是辽道宗时期的参知政事，这种契丹人与汉人同属炎黄子孙的观点，在《圣宗皇帝哀册》和《道宗皇帝哀册》中都可以看到。[(51)]既然可以称为同祖同源，在民族上就应是“一家”。出人意料的是，这种想法与发源于近代的“中华民族”的概念非常相似。事实上，契丹民族集团在自己统治的辽代不仅没有增大，相反由于与汉人的同化而逐渐走向了消亡。

随着时代的推移，辽的“四时捺钵”也逐渐发生变化。以前，皇帝驻

在首都的时间非常短，但到了辽太宗时期，在把上京作为皇都的同时，又把南京作为汉地统治的行政中心，从此时起，首都的机能开始逐渐明确起来。到了辽圣宗（983—1031年在位）时期，辽王朝国势增长，圣宗兼用中国制度，把中京作为新的首都进一步加强建设，并将其作为接见宋夏使节的地方。《辽史·营卫志》则说："汉人枢密院、中书省唯摘宰相一员……宰相以下还于中京居守，行遣汉人一切公事。""四时捺钵"与首都并存，但同时首都的功能在不断加强，说明随着契丹人汉人合作共存社会的逐渐形成，辽王朝的二元政治也处于一种逐渐向一元政治过渡的趋势之中。

三、中国化与二都制：元代的政治构造

1234年，窝阔台汗（1229—1241年在位）灭金，"中原"这个中华文化的发祥地也完全进入了大蒙古帝国领内。一个游牧的帝国，因为从未统治过如此广袤的农业地区，开始时不知所措，甚至有大臣提出："虽得汉人亦无所用，不若尽去之，使草木畅茂，以为牧地。"对此，当时的中书令契丹人耶律楚材对此表示强烈反对。他建议导入封建的郡县制和税赋制度，并一直提议保护、优待、重用儒士，恢复科举等。但事实却是，当时帝国的政治中心远在沙漠以北，蒙古帝国作为游牧国家对其所征服的农耕民族地区实行的是间接统治，因此学习中国文化一事，对他们来说并非十分必要。

1259年蒙哥汗（1251—1259年在位）去世，以此为契机，蒙哥汗的两个弟弟——忽必烈（1215—1294年）和阿里不哥（约1219—1266年），围绕汗位的继承权问题展开了激烈的斗争。对于整个蒙古帝国的前途来说，两个人争夺汗位的意义，其实并不仅仅在于由谁来继承蒙古帝国汗位的问题。在这场争斗中，身处蒙哥汗的留守首都哈剌和林的阿里不哥，得到了西部各蒙古游牧汗国汗王们的支持；与此相对，以燕京为根据地、担任九年汉地总督、当时正在指挥对南宋战争的忽必烈，则

得到了东部各蒙古宗王的支持。在这场争斗中，忽必烈可以利用的政治资源，主要也是汉地的经济和人才。也就是说，如果由忽必烈继承蒙古帝国的汗位，就意味着蒙古帝国的政治中心将从沙漠以北的蒙古地区移至汉地，而随着这一地政学上的变化，帝国的性质也将必然发生变化。

长达四年的争战，以忽必烈的胜利而告终。但是，忽必烈（1260—1294年在位）为了获得西部各游牧汗国汗王们的支持，承认了他们事实上的独立，忽必烈对中亚地区各蒙古汗国只是拥有宗主权而已。因此，随着忽必烈的即位，蒙古帝国从此再也没有了过去那种实施大远征的力量。而忽必烈政权，事实上成了一个“东方帝国”。[(52)]其实际统治领域则仅限于阿尔泰山以东的蒙古本部和汉人地区，其治下的民众也多半是汉人。于是，早就意识到“以汉法治汉民”之必要性的忽必烈，在1260年5月的“即位诏”中宣布：“祖述变通，正在今日。”开始了蒙古帝国的中国化进程。

原来的蒙古帝国没有元号制度。忽必烈于1260年6月立“中统”（取中原正统之意）为元号，宣布“法《春秋》之正始，体大《易》之乾元”，做上了中华王朝的皇帝。[(53)]在对南宋战争取得胜利的1271年，忽必烈从《易经》中取“乾元”之意，为自己的国家取名为“大元”，[(54)]将“元”拉入了沿中国“古制”建立的中华王朝的法统之中。

大蒙古帝国与过去历代中国王朝最大的不同，在于“武功迭兴，文治多缺”。忽必烈反复强调：“祖宗以武功创业，文化未修。”[(55)]表明了其欲建立文治国家的意向。即位后不久，忽必烈就采用中华王朝的官制，设立了由六部构成的中书省，并逐渐完善了宫殿、太庙、社稷、帝号、避讳、朝仪、文书等政治文化制度。在灭掉南宋的1276年，忽必烈下令将宋朝的“秘书省图书、太常寺祭器、乐器、法服、乐工……凡典故文字，并户口版籍”[(56)]悉数送往大都，全面采用了中国历代王朝的文化政治制度。

统治中国就势必会出现如何适应儒学的问题。虽然窝阔台汗曾于

1234年在金朝的中都——燕京设立了国子学，设置了总教国子之官，但并未实施系统的儒学教育。元初，忽必烈即下令将《论语》《大学》《中庸》《孟子》译成蒙语，至元四年（1267年）又修缮了孔子庙。以1287年国子监的设置为始，在地方的路、府、州、县，各种被称为“官学”的学校也被相继兴办起来。元代的学校也被称为庙学，由此可以得知，其中不少学校是与孔庙同时兴建的，学校所学内容自然也是儒学知识。1275年（至元十二年），忽必烈“诏遣使江南，搜访儒、医、僧、道、阴阳人等”。[(57)]但是，在元代，一部分儒士不愿出任官吏，而为书院教师者甚多。元代的书院教育十分发达的理由，还在于元朝政府其实很少干预介入书院的内部事务。

尽管出身于游牧民族，忽必烈还是继承了中国维持重农桑的传统，他强调“国以民为本，民以衣食为本，衣食以农桑为本”。[(58)]在中书省中设立劝农司，致力于恢复农业生产。忽必烈还恢复了金代的“社制”，下令在农村由五十户构成一社，将以自然村为基础的“社制”一直推广至江南地区。元代“社制”的作用，已超出了原来的“劝农”及实现和维持社会安定的动机，实际上成了政府统治农村和征税的机关。[(59)]

忽必烈推进的蒙古帝国中国化的进程并非一帆风顺。西部诸汗王曾向忽必烈提出质问：蒙古帝国与汉人习惯不同，今日停留于汉地，建设都市，在礼仪文化制度上也效仿汉法，其根据何在？[(60)]从诸汗王强烈的抵制中也可以看出，忽必烈提倡的“附会汉法”已远远脱离了蒙古帝国的传统。然而，忽必烈并没有完全放弃蒙古帝国的传统。事实上，蒙古统治者在建立“大元”之后，在蒙文中也一直没有放弃“大蒙古国”（Yeke Monggol Ulus）的国名，[(61)]用八思巴蒙文写的公文也是用的蒙古式的纪年，[(62)]在一部分地区，蒙古语被定为唯一的行政语言。[(63)]

蒙古的民族传统在很多方面，被保留维护下来了。忽必烈即位以后，接受了汉人儒士“今四海一家，万国会同，朝廷之礼不可不肃”[(64)]的建议，于1269年制定了朝廷礼仪，其后凡有重要政治活动都按朝仪行

事。“而大飨宗亲，赐宴大臣，犹用本俗之礼为多。”(65)这里所谓的“本俗之礼”，就是蒙古帝国时代的宫廷礼仪，也称“国礼”，凡逢“国礼”，任何汉人都不得参加。从成吉思汗开始，蒙古帝国的大汗和元王朝的历代皇帝，在其死后，都采用蒙古民族传统的萨满教的仪式下葬，埋葬地点在今蒙古人民共和国境内的“起辇谷”。蒙古帝王的葬礼，汉人官僚也是没有资格参加的。(66)皇帝从诞生到埋葬的这一系列仪式，表明了元的皇帝终究还是一个蒙古出身的大汗。在元代的语言表述中，蒙古人是“国族”，蒙古语是“国语”，由八思巴创制的蒙古文字是“国字”，很显然，这些说法的目的就是为了让汉人始终意识到出身于蒙古民族集团的人才是元王朝的主人。

忽必烈即位之际，他的谋士郝经曾经写了一份《立政议》：“以国朝之成法，援唐宋之故典，参辽金之遗制，设官分职，立政安民，成一王法。……缘饰以文，附会汉法。”阐述了元王朝将会建立一种二元的政治文化体系。元代皇帝在即位时，首先举行的是民族的传统仪式，即由两位宗王从两侧架起新皇帝将其安放在御座上，然后才能按中原王朝的礼仪接受参拜。皇帝死后被授予的“庙号”也一定是汉语的和蒙古语各自一个，例如忽必烈的庙号，汉语的是“世祖”，蒙古语的是“薛禅合罕”（贤明之汗）。也就是说，忽必烈的政策是“既行汉法又存国俗”，元的皇帝也同时拥有双重的身份——对汉人他是皇帝，对蒙古人他是大汗。(67)

元王朝政治文化制度下的这种民族的二元性，从其他的方面也可以看到。元为了贯彻中央集权制，将其所统治的广大地区分为：包括大都和上都在内的中书省的直辖地区，十个行省和宣政院管辖的吐蕃（西藏）的十二个地区。所谓行省是中央政府的派出机构——行中书省，行省之下的行政体系基本上都沿用了宋朝以来的惯例——州县制。但在大漠以北的蒙古族的根据地——岭北行中书省，元王朝则没有实行州县制。

“起辇谷”，就位于岭北行省境内，行省所在地是过去蒙古帝国的首都哈剌和林。元在岭北行省驻有大军，行省的丞相也多为朝廷重臣。居住在蒙古草原上的人们，与成吉思汗时代一样，仍然被编入千户、百户等传统的社会组织。这意味着，他们平时以家庭为单位从事游牧业，战时则充当兵丁，可在极短的时间内形成庞大的军事集团。这不仅是为了对抗中亚地区蒙古诸汗王的叛乱，对于元王朝统治整个中国也具有重要的意义。

在忽必烈统治下的元王朝逐渐中国化的过程中，蒙古帝国的政治中心不断南移。1260年，忽必烈即位于开平，在消灭了阿里不哥的势力之后，忽必烈将曾为金首都的中都燕京（即现在的北京）看作是继承中华文化传统的理想的国都，于是以“大都”为名定都于此，同时将开平改作夏都。忽必烈每年都带领皇后、皇妃、皇太子、诸王和重要的中央官僚往返于大都和上都之间，二月至八月（或三月至九月）在上都度过，其他时间在大都度过。为此，在大都通往上都的沿途，设置了数十处“捺钵”。“二都制”的实施，不仅仅是由于不习惯汉地气候的蒙古皇帝需要前往草原避暑，或通过狩猎来发扬尚武精神，同时也清楚地反映了元王朝在政治和文化制度上的民族的二元性。大都是元王朝的政治、经济、文化中心，而上都则代表着元朝的蒙古本位的精神，在保护蒙古贵族的利益、维护与蒙古诸王关系方面，上都占有非常重要的地位。(68)

忽必烈在上都西南部，修建了巨大的宫殿，同时还时常前往哈剌和林，下榻于成吉思汗时代修建的宫殿。皇帝在宫殿中与大臣议事，办理政务，接受蒙古王公贵族的拜谒。以部族议事会的形式推举新任可汗、新任可汗的即位仪式、重大军事行动的商议、重要法令的颁布等最重要的政治活动也都在此进行。进入元代以后，蒙古帝国通过部族议事会的形式选举君主的方式事实上被废除。但作为显示君主正当性的手段，蒙古族的传统的部族议事会形式却一直被保留了下来。(69)

忽必烈在即位之前就聘请了刘秉忠、王鹗、徐世隆、张德辉、张文

谦、赵璧、许衡、窦默、姚枢、郝经等汉人儒士加入他的阵营，组成了被称为“金莲川幕府”的谋士集团，忽必烈就如何“治天下”的问题，经常请教于他们。金莲川是一个位于蒙古草原与汉人农区交界地带的地区。忽必烈为了统治中原，听从刘秉忠的劝告，于1256年在这里兴建了开平城（现在的内蒙古自治区正蓝旗内）。忽必烈的“附会汉法”确实是借助了不少汉人之力才得以实现的。例如，其《即位诏》《中统建元诏》《至元改元诏》均出自王鹗之手，至元元年到七年（1264—1270年）的文书基本上出自徐世隆之手，甚至国名用“元”也是出自刘秉忠的建议。[70]中统年间（1260—1264年），忽必烈启用了不少汉人高级官僚，如右丞相史天泽、平章政事王文统与赵璧、左丞张文谦与姚枢、参知政事商挺、杨果与张启元（后为右丞）等。

可是到了至元年间（1264—1294年），高级官僚中的汉人则是有减无增。1262年，汉人世候李坛发动叛乱，以此为契机，忽必烈开始从政府中枢中逐渐排除握有实权的汉人官僚。[71]应当说，忽必烈之所以开始蒙古帝国中国化的进程，虽然也有他本人倾心于中国文化的原因，但另外还有着他非常现实的目的。这就是，将汉地的政治资源动员起来用于争取蒙古帝国的权力，然后是为了实现长久占领中原的目的，因为“北方之有中夏者，必行汉法乃可长久”。[72]即使是在主张“附会汉法”的时代，忽必烈的民族意识也并未完全消失，元朝的政治文化制度中的民族二元性，实际上是元朝统治者坚持其独立民族意识的结果。

统一了整个中国的忽必烈，不仅不信任南宋人，就是对北方的汉人也存有较强的戒心。汉人在人口上远远超过蒙古人，为了维持蒙古人对汉人的统治，忽必烈最终还是实行了“蒙古人、色目人、汉人、南人”这一具有民族等级性质的身份制度。[73]元王朝的民族身份制度受到了金代的影响，金王朝曾经在军事、财政官吏的任命上实行女真、渤海、契丹、汉儿的四级身份制度。根据元王朝的民族身份制度，元王朝的“国族”——蒙古人和在成吉思汗时代就已归顺蒙古帝国的中亚地区诸民族集团出身者（色目人），比起淮河以北的汉人、契丹人、女真人、高丽

人，以及较早被蒙古征服的云南、四川地区的汉人住民和曾为南宋臣民的南方的汉人（南人）来，在法律地位上、官吏的任用上和纳税等方面，可以享受各种优待。例如，蒙古人杀死了汉人，只需受到较轻的处罚即可了事，而汉人杀死了蒙古人则要被处以死刑。[(74)]

汉人、南人在中央政府中，被完全排除在掌管政治的中书省丞相、掌管军事的枢密院知枢密院事和同知枢密院事、掌管监察的御史台的御史大夫等官职之外。汉人可以出任地方最高长官——达鲁花赤一事，也在至元二年（1265年）遭到严格禁止。汉人可以担任的官职仅限于相当于书记的“吏”。关于恢复科举考试，尽管在元初就有人再三提出要求，但直到1313年才得以实现。但同时被法律化了的是，汉人和南人参加考试的标准要远远难于蒙古人和色目人。关于这一点，后来的中国人指出：元帝国的“文治”，其实是“吏治”，是“用真儒以得天下，而不用真儒以治天下”。[(75)]

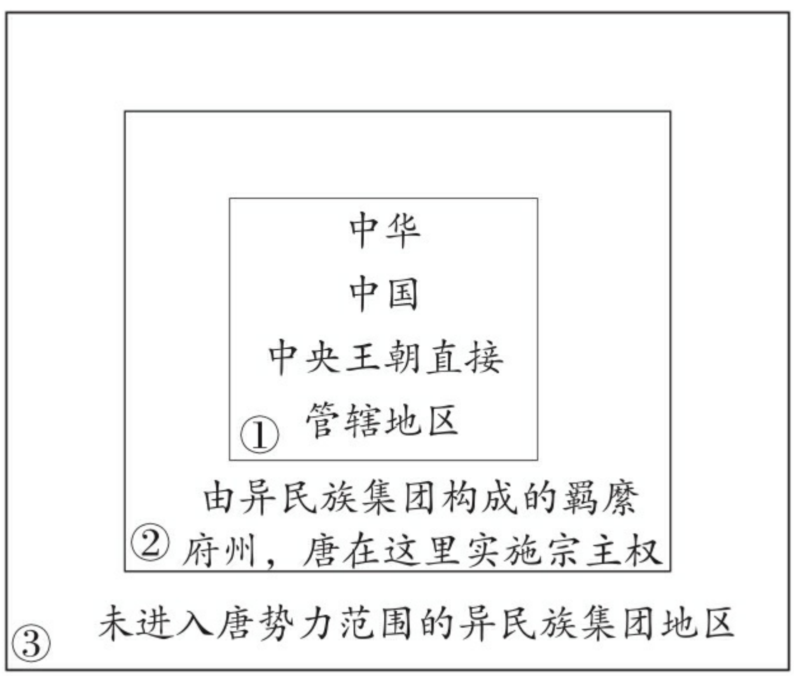
元王朝政治和文化制度上的民族二元性，在军队的指挥系统上表现得更为清晰。元的军队分为蒙古军（蒙古人和色目人）、探马赤军（以蒙古人为核心）、汉军（汉人、契丹人和女真人）、新附军（投降的南宋军队）四种类型。而军队的任务，又分为守卫朝廷的中央宿卫军和驻屯各地的镇戍军。驻屯各地的军队中，蒙古军由五个都万户府统辖，兵直属于中央的枢密院，而汉军和新附军则由行省管理。[(76)]中央宿卫军中包括一万人的名为“怯薛”的亲卫队，其成员均为蒙古贵族的后裔，他们被编成四队，每三天轮换一次，不分昼夜地守卫着皇帝和宫殿，同时负责照顾皇帝的衣食住行等日常生活。这支由成吉思汗建立起来的蒙古大汗的亲卫队，在进入元代以后，除了将公文起草等一部分职权转交给政府官厅以外，仍然作为超越政府职权范围的一种存在，享受着政治上的特权，而汉人和南人是被严格禁止加入“怯薛”的。[(77)]

正如后人指出元帝国“内北国而外中国，内北人而外南人”[(78)]那样，由忽必烈建立的元帝国的政治构造，无疑具有民族歧视的性质，所以才

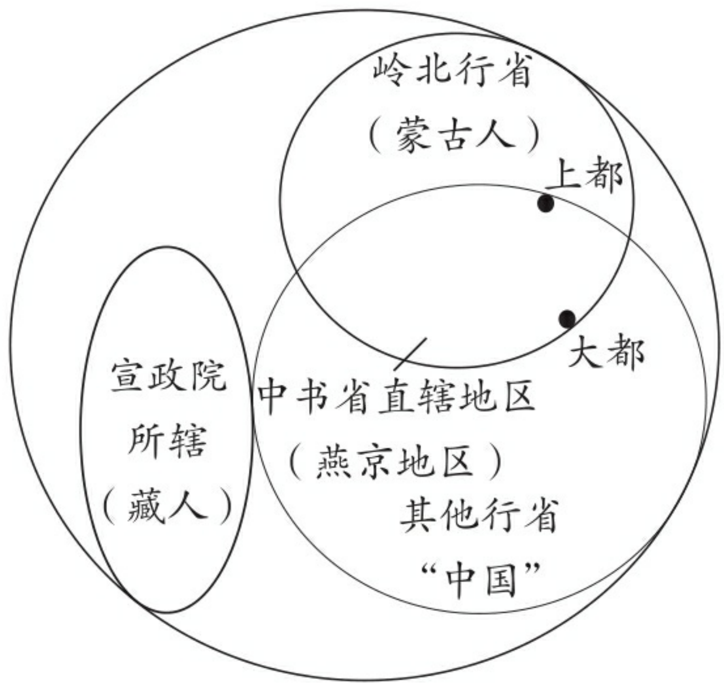
在政治文化制度上表现出了强烈的民族二元性。1340年，脱脱（1314—1355年）成为了右丞相后，他加强“文治”，恢复科举，充实国子监，编撰《辽史》《金史》《宋史》，也曾做过一些改革，但在整个元代，这种政治和文化制度上的民族二元性基本上一直被维持了下来。

结　论

唐、辽、元三个王朝都统治了中国与周边民族地区。汉人王朝的统治者所想的是以夷治夷，而征服王朝的统治者所想的却是以华治华。如果将唐和辽、元的统治者的国家统治思想及其政策进行一下比较，就可以发现中国历史上的一个重要的法则。那就是，汉人统治者将其统治下的地域分成多重来进行统治，而非汉民族统治者则是将其统治下的地域分成多元来进行统治。我们可以将其分别称为多重型帝国构造或多重型天下体制模式、与多元型帝国构造或多元型天下体制模式。



唐代的多重型帝国构造或多重型天下体制模式



元代的多元型帝国构造或多元型天下体制模式

唐王朝成功地将中国周边众多的非汉民族集团，置于其统治之下（尽管可能只是一时），并以此为背景采用了羁縻府州政策。很显然，唐王朝的羁縻府州政策受到了汉代属国制度的影响。羁縻的对象被称为府州，所以很容易被看成是唐王朝的领土的一部分，而实际上唐王朝对这些地区并不直接进行统治，也未曾想到过要改变羁縻府州内部非汉民族社会的传统政治制度和社会构造。唐王朝基本上没有依靠武力去向外部谋求领土，唐王朝的这种以文化的力量来变夷狄为中华的做法，可以从中国传统的天下思想中找到根源。正因为如此，唐代形成了拥有流行中华文化的中国与流行非汉文化的周边民族集团居住的地区、两者虽然政治和文化制度不同但是却可以共存的多重型帝国构造或多重型天下模式。尽管其中也可以看到内外有别的歧视意识，但由汉人建立起来的中华王朝的多重型帝国构造或多重型天下体制模式中最重要的特点，就是既不追求对这些外侧的羁縻府州实行直接统治，也不要求这些羁縻府州实行与“中国”同样的政治和文化制度。

与五胡十六国时代的胡人政权相比，辽和元也同样将汉人地区置于自己的统治之下。然而与五胡十六国时代的胡人政权不同的是，辽、元的政权最初不是发生在汉人地区，而是发生在位于“中国”外侧的地区，这决定了辽、元对中国的统治只能通过战争的手段才能实现。然而，面对人口数量相差悬殊、文明形态差异巨大的事实，为了对汉人社会进行统治，辽和元也像五胡十六国时代的胡人政权那样，导入了中华王朝的传统政治和文化制度以便以“华”治“华”，同时自己也会积极扮演起正统中华王朝的“天子”。但同时，元、辽又从长久维持政权的目的出发，将位于中国外侧地区的自己的民族故乡，视为一个牵制汉人的政治资源。包括后来的清王朝，由征服者建立起来的中华王朝——征服王朝，不仅会将“中国”和他们自己的民族故乡从地域上进行隔离，而且都会在这些地域中坚持他们独自的民族集团的传统的政治文化制度，从而通过这种地域、政治和文化制度上的多元化，形成了一种多元型帝国构造或多元型天下模式。

从辽王朝的“四时捺钵”开始的“二元体制”，给后来由非汉民族建立的征服王朝的统治留下了很大的影响。蒙古人的胜利者们在占领中原以后，仍旧与辽一样，皇帝春冬居大都，夏秋出长城。满人集团建立的清朝，也采用了同样的方法，把热河作为避暑的行宫，在那里会见蒙古王公、西藏喇嘛和回疆的伯克，在那里举行“木兰秋狝”，检阅军队。但是应该注意的是，这种根据民族集团而进行的隔离和分治，只是征服王朝的统治者在他们开始统治中国之初选择的一种统治方式。事实上，统治集团之后都会出现汉化、中华化的倾向，而随着汉化、中华化程度的发展，这种依据民族集团进行的隔离和分治的政策都会逐渐失去实际的意义。

中国历史上的任何一个时代，都可以看到周边民族集团逐渐汉化、中华化的现象。在这种周边民族集团汉化、中华化的事例中，虽然偶有汉人去同化夷狄的现象，但像辽、元那样由征服王朝主动导入了中华王朝的传统政治和文化制度的方式，在汉民族集团发展壮大的过程中无疑

发挥了更大的作用。唐的统治对象绝大多数是汉人，所以，唐王朝没有用改变自身文化模式的方法去迎合周边民族集团。但征服王朝却必须主动地去接近汉人，而导入了中华王朝的传统政治和文化制度的结果之一，却是导致自己的民族文化逐渐发生变化。毫无疑问，这种征服王朝的统治者有意或无意地促使统治民族集团自身汉化的模式，在中国多民族统一国家思想和多民族统一国家传统的形成及传承的过程中，也起到了非常重要的作用。

---

(1) 陈寅恪：《论唐高祖称臣于突厥事》，见《陈寅恪先生文史论集》上，香港文文出版社，1973，69—80页。

(2) 熊德基：《唐代民族政策初探》，《历史研究》，1982年第6期，50—51页。

(3) 《新唐书·突厥传上》，卷194。

(4) 林立平：《隋唐的边疆政策》，见马大正主编《中国古代边疆政策研究》，中国社会科学出版社，1990，155页。

(5) 《新唐书·地理志七下》。

(6) 《旧唐书·回纥传》。

(7) 《唐会要》，卷36，安北都护府。

(8) 《通典》，卷6。

(9) 《旧唐书·北狄传》。

(10) 《册府元龟》，卷487，邦计部赋税一。

(11) 《资治通鉴》，卷10。

(12) 《新唐书·突厥传下》。

(13) 《全唐文》，卷186。

(14) 《旧唐书·突厥传上》。

(15) 《新唐书·陈子昂传》。

(16) 《资治通鉴》，卷193。

(17) 《旧唐书·职官志三》。

(18) 《新唐书·地理志七下》；林立平：《隋唐的边疆政策》，154页。

(19)　《册府元龟》，卷692。

(20)　《资治通鉴》，卷197。

(21)　《资治通鉴》，卷198。

(22)　《旧唐书·突厥传上》。

(23)　《旧唐书·铁勒传》。

(24)　胡如雷：《唐太宗民族政策的局限性》，《历史研究》，1982年第6期，58—59页。

(25)　《册府元龟·帝王部·来远》。

(26)　《辽史·百官志》。

(27)　《辽史·百官志》。

(28)　《辽史·百官志》。

(29)　《辽史·百官志》。

(30)　《姚从吾先生全集》二，正中书局，1973，111页。

(31)　《辽史·地理志》。

(32)　《辽史·营卫志》。

(33)　《姚从吾先生全集》二，109页。

(34)　《辽史·营卫志》。

(35)　《辽史·食货志》。

(36)　《辽史·营卫志》。

(37)　《辽史·义宗传》。

(38)　岛田正郎：《遼の文化と契丹文字》，《歷史教育》1817期，1970。

(39)　《资治通鉴》，卷286。

(40)　《辽史·萧韩家奴传》。

(41)　《辽史·道宗纪》。

(42)　《辽史·宗室传》。

(43)　《辽史·仪卫志》。

(44)　陈述辑校：《全辽文》，卷2，中华书局，1982。

(45) 《全辽文》，卷3。

(46) 冯继钦、孟古托力、黄凤岐：《契丹族文化史》，黑龙江人民出版社，1994，248页。

(47) 《续资治通鉴长编》，卷151。

(48) 《全辽文》，卷2。

(49) 《全辽文》，卷2。

(50) 《全辽文》，卷2。

(51) 《全辽文》，附录三。

(52) 杉山正明：《クビライの挑戦：モンゴル海上帝国への道》，朝日新闻社，1995，120页。

(53) 史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，生活·读书·新知三联书店，1994，9页。

(54) 《元史·本纪第七·世祖四》。

(55) 《元史·列传九十六·外夷二》。

(56) 《元史·本纪第九·世祖六》。

(57) 《元史·本纪第八·世祖五》。

(58) 《元史·志四十二·食货一》。

(59) 杨讷：《元代农村社制研究》，见南京大学历史系元史研究室编《元史论集》，人民出版社，1984，242页。

(60) 《元史·列传十二·高智耀传》。

(61) 萧启庆：《说“大朝”：元朝建号前蒙古的汉文国号》，见《内北国而外中国：蒙元史研究》，中华书局，2007，77页。

(62) 《1276年龙门禹王庙令旨碑》，见郝苏民译注解补：《鲍培八思巴字蒙古语文献研究入门》（修订本），民族出版社，2008，82页。

(63) 《元史·本纪十七·世祖十四》。

(64) 《元朝名臣事略·徐世隆事略》。

(65) 《元史·志第十八·礼乐一》。

(66) 史卫民：《元代社会生活史》，中国社会科学出版社，1996，284页。

(67) 姚大力：《漠北来去》，长春出版社，1997，13页。

(68) 韩儒林主编：《元朝史》上，人民出版社，1986，72页。

(69) 史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，84页。

(70) 史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，70—71页。

(71) 杨志玖审定，李治安、王晓欣等著：《元史学概说》，天津教育出版社，1989，56页。

(72) 许衡：《时务五事》，《元史·许衡传》。

(73) 史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，193—194页。

(74) 《元典章·刑部·诸杀》。

(75) 孔齐：《世祖一统》，《至正直记》，卷3，引自史卫民：《元代社会生活史》，26页。

(76) 杨志玖审定，李治安、王晓欣等著：《元史学概说》，81页。

(77) 韩儒林主编：《元朝史》上，338页。

(78) （明）叶子齐：《草木子》，卷3上《克谨篇》，引自史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，194页。

第六章　大一统帝国的连续性与非连续性：元、明、清的土司制度

元、明、清三代，在以云南、贵州、四川、湖南（含广西、湖北）为中心的中国西南部非汉民族地区，实行了一种任命当地民族集团的酋长担任总管、知府、知州、县令和宣抚使、安抚使、招讨使、长官等地方长官的制度。与由朝廷向边境地区任命派遣、并于一定时间后调换任地的正规官吏“流官”相对应，中国历史上这些由当地民族集团的酋长担任的地方官被称为“土司”或“土官”，学术界则在无须细分时把二者统称为“土司”，而把这种任用当地民族集团的酋长做地方官的制度称为“土司制度”。

一般认为，土司制度始于蒙元时代。也有一种说法认为，元代因为王朝统治者的民族出身而没有“内汉外夷”的意识，所以在元王朝的民族等级制度之下，也不可能产生“华夏”与“夷狄”的对应概念，因此也就不可能有“土官”与“流官”的区别。[(1)]关于元王朝任用“土司”“土官”是否制度化了的问题，尤其是是否具有区别“土官”“流官”意识的问题，可能值得继续研究。但是元王朝有意识地任用酋长担任“土司”“土官”，实行“以夷制夷”的政策，却是事实。因为土司制度主要还是王朝利用当地民族集团的上层以间接统治的形式处理周边民族问题的一种政治手段，在这个意义上它与意味着文化优劣的“华夏”“夷狄”意识并没有直接的关联。因此可以说，以有无“内汉外夷”意识来判断元代有无可能出现过土司制度的视线偏离了主题。

明代是土司制度的繁盛时期。明王朝统一官制，将这些由当地民族集团的酋长来担任的地方官明确地划分为由知府、知州、县令构成的“土官”系统（土知府、土知州、土县令）和由宣抚使、安抚使、招讨使、长官构成的“土司”系统，使土司制度更加系统化和制度化。但是应

该注意的是，也是从明代开始，“中国”的王朝又开始了一个性质与土司制度背道而驰的政策，即“改土归流”，也就是废除由当地民族集团的酋长所担任的土官，改为由朝廷派遣来的流官来担任地方官。然而，就在改土归流的同时，土司制度还在继续推行。到了清代，更是土司制度与改土归流并行。土司制度实际上一直延续到了20世纪上半期，从中国为一个多民族统一国家的高度来看，无论是实行土司制度还是实施改土归流，都有它独特的意义。

一、国家主权与土司、土官

1253年，蒙古军队攻陷大理。之后，在一直统治了云南地区的大理国王段兴智及段氏一族的协助下，蒙古军队很快就成功地将云南置于自己的统治之下。开始，蒙古统治者在云南各地设置了十九个准军事组织——“万户府”，采取了军事管制的统治方式。到了1282年（至元十二年），元王朝在云南设置行省，而万户府、千户府和百户府被分别改编为路、府、州、县。然而，这只是云南中心地区的行政构造。《元史·百官志七》中这样写道：“其在远服，又有招讨、安抚、宣抚等使，品秩员数，各有差等。”也就是说，元在边远的地区又设置了宣抚司、安抚司、招讨司和长官司等与中心地区不同的行政组织。

元王朝实际上是按照各个民族集团中各部族酋长的统治区域进行地域再编的。云南是一个白、罗罗、末些、金齿百夷等众多民族集团聚居的地区。1282年元王朝重新组合云南的行政组织时，以段氏一族为首的众多民族集团的部族酋长被任命为路的总管、知府、知州、县令以及宣抚使、安抚使、招讨使和长官。[(2)]首先开始于云南地区的土司制度，之后又相继在四川行省和湖北行省的苗、瑶等民族集团居住的地区实行。据《元史·地理志六》记载，“（1283年）四川行省讨平九溪十八洞，以其酋长赴阙，定其地之可以设官者与其人之可以入官者，大处为州，小处为县”。[(3)]

从形式上看，土司制度好像只是一个任命当地民族集团的酋长来担任地方官的官制问题，而实际上它包含丰富的思想内容。按照史书记载，土司制度的基本内容是“因其疆域……分析其种落”，[(4)]令土司“世袭其职，世守其土，世长其民”。[(5)]具体分析起来也就是，王朝按照当地民族集团的原住地区划分行政单位，以接受政令、朝贡和纳税为前提，任命当地民族集团的酋长为土司、土官，授予他们按照当地的传统习惯对该地区进行统治的权利，以及世袭官职的权利，在边境地区甚至允许他们保有军队。

通过实行土司制度，元王朝实现了中华王朝从未实现过的对云南等周边民族地区的有效统治。“明踵元故事。”[(6)]1363年（元至正二十三年），控制了湖广地区的朱元璋对表明归顺的宣慰、安抚、长官等土司，“即用原官授之”，[(7)]也就是采用了原封不动地保持元王朝所封官职的政策。明王朝先后在湖广、贵州（元代归湖广行省所辖，明代成为独立省）、四川、云南、广西、广东等行省施行了土司制度。

土司制度在其实行的过程中，也曾遇到过当地民族集团的抵抗，出现过当地民族集团的叛乱事件。但从结果上来看，当地民族集团的酋长最终还是接受了由“中国”王朝所推行的土司制度。日本学者大林太良认为，这是由于当地民族集团的酋长与“中国”王朝，在施行土司制度的问题上双方利害关系一致。在“中国”王朝看来，这些地区远离帝国的中心，交通不便，自然环境既不利于农耕，又不利于健康，更不值得用汉人的高层次的文化——儒教文化来统治当地民族集团社会。加之，如果用中国人官吏进行直接统治的话，由于语言不通及征税等问题，也容易招致当地民族集团的误解和反感。因此，通过土司对当地的民族集团实行间接的统治，是一种利大于弊的方法。而在当地民族集团的酋长看来，不仅自己没有足以反抗中国的王朝的实力，而且只要从朝廷得到一个土司的称号，就可以确保自己以至后代在当地民族社会中的政治权力和地位，并借此进一步提高自己在当地民族社会中的声望。[(8)]

由于土司制度的施行，当地民族集团的酋长得以确保其政治地位。首先，土司被定性为属于一种国家官僚，所以土司也被称为土官。在元代，当地的民族社会由下级的土官独自统治，而在高级的行政机关中，一般都是“参用土人”，也就是由土官与流官共同参与管理。具体说来，在行省和宣抚司一级基本上是以蒙古人流官为主、土官为辅，在路一级基本上是土官为主、流官为辅，而在州府县则基本上都是土官。[(9)]土官和流官相互渗透，是西南地区元代官制的特征，也正因为如此，在土司土官的官秩和职位问题上，就常常发生混乱。

与元代不同，明代的土司官制同流官官制有着明显的区别。明王朝分土司官制为文官即土官、武官即土司两个系列，在元代土官和流官均可担任的宣慰使、宣抚使、安抚使、招讨使、长官等职位，在明代成为武官系列的“土司”专任的职务，归兵部所辖；而被称为“土知府”“土知州”“土县令”的文官系列“土官”，则归吏部所辖。从整体来说，“土司”一般设于交通不便的山区和边境地区，负责管理军政和民政；而“土官”一般设于距内地较近的“夷汉杂居”地区或经济比较发达的地区，负责管理的部分也只限于民政。有学者统计了明代的“土司”“土官”的人数：武官——土司960名，文官——土官648名。[(10)]根据他们的级别，明王朝分别授予从从三品至从九品共十四级官秩，虽然不支付俸禄，但按照官秩发给官印和官服，同时还详细地规定了不同级别土司朝贡的次数、人数以及朝廷下赐的数量。

明王朝对土司的管理也很严格。土司可以通过军功、忠勤、纳税以及贡献等，享有与流官同样的晋升官秩的权利；而对于不法的土司，明王朝也照样给予降级、削官等处分，甚至流罪、处死等刑罚。“有相雠者，疏上听命于天子”，[(11)]土司与土司之间出现了矛盾，也要由天子来裁决处理。

明王朝承认土司的世袭权利，但世袭最终要得到朝廷的承认才能生效。《明史·土司志》称：“袭替必奉朝命，虽在万里外，皆赴阙受

职。”明代初期的每一次世袭都必须赴京朝见。为了保证世袭顺利，明王朝还命令土司在其生前就将后继者决定下来并向朝廷报告备案。[(12)]但明王朝还规定：“其子弟族属妻女若婿及甥之袭替，胥从其俗。”[(13)]从这项规定可以知道，明王朝所规定的具有世袭者资格的血缘范围相当宽松。它能够保证土司即使在无直系子女的情况下，也能够将自己的特权及地位传于血亲，传于他中意的继承人。但是，发动叛乱者、跨省缔结婚姻关系者、特别是私自与“外夷”往来者，就要被剥夺世袭的权利。[(14)]很明显，在视土司为中国官僚这一点上，明王朝的态度是非常明确的。

另外，一部分土司还有权利保有军队。据《明史·职官志·土司》记载，土司军队的职责为：“附辑诸蛮，谨守疆土，修职贡，供征调。”也就是说，土司军队在土司的指挥下，除了维持当地的治安，保卫中国的领土以外，还必须听候朝廷的征调。元代和明代，土司的军队也曾被用于和土司地区毫无关系的战争。例如，1284年（至元十二年）元入侵缅甸，就曾动用了云南思州和播州土司的军队。明代中期以后，土司的军队被朝廷派往各地驻屯之事也时有发生，[(15)]土司的军队和正规军一道镇压叛乱，并时有参加对外战争。[(16)]

但是，土司之间轻易发动战争却遭到严格禁止，土司的军队也绝不允许用来解决与其他土司之间出现的矛盾。洪武年间水西土司要求朱元璋批准他对其他的土司进行征伐，朱元璋回签道：“中国之兵，岂外夷报怨之具。”坚决彻底地拒绝了这一要求。也就是说，明王朝明确规定，土司军队是国家武装力量的一部分。

元王朝和明王朝，都规定土司必须进行朝贡。据此有人认为，土司制度与唐宋时代的羁縻府州制度相似，“因其疆域，参唐制，分析其种落”。[(17)]《明史·职官志·土司》也写道：“其道在于羁縻。”将土司制度的性质说成是“羁縻”。毫无疑问，土司制度在中华王朝传统的“以夷制夷”思想的延长线上，也受到过唐宋时代的羁縻府州制度的影响，但是无论从形式上，还是在性质上，土司制度与羁縻府州制度都有着极大的

不同。

由唐宋王朝任命的羁縻府州的长官，其原有的当地民族集团酋长地位也同时被朝廷所承认。例如，在突厥人的地区中，由突厥人担任的首领既是羁縻府州的长官，同时又是部族的汗。而王朝并不掌握羁縻府州的人口户籍，也不要求他们纳税。同时在羁縻府州中，也不实施中国的法律、制度，其内部问题由民族酋长依照习惯法负责解决。在各民族集团之间发生冲突时，王朝所扮演的也只是调停的角色，而并不直接参与或支持冲突的任何一方。也就是说，唐宋时代的羁縻府州，实际上是在朝贡体制之下以承认中国的宗主权为条件的，相对独立于“中国”地区之外的民族地方政权。但是，实行土司制度的民族地域社会则明确地被定位是中华王朝的一部分。朱元璋所说的“中国之兵，岂外夷报怨之具”，其实就代表了这样一个意义：从文化上来说他们还是“外夷”——即没有接受或没有完全接受中华文化，然而从政治隶属关系上来说他们已经是“中国”的一部分。

各种“朝贡”关系，虽然都具有向中华王朝“臣服”的意义，但其中包含着各种不同的对中华王朝的服从形式。与从前的朝贡制度相比，土司制度下的朝贡制度更带有强制性的色彩。关于朝贡的贡品、时间、人数，以及朝廷的下赐品等，元代并无明确的规定。[(18)]但是到了明代，朝贡的形式和内容都根据土司的官职分别做了详细的规定，如果未能按时朝贡或贡品不足时，都要受到朝廷的责难与惩罚。[(19)]

另外，土司制度下的朝贡是与纳税同时进行的，这也可以证明土司制度下的朝贡制度与唐宋时代羁縻府州的朝贡制度性质不同。元王朝是第一个向中国周边民族地区征收赋税的中国的王朝。据《元史·本纪第六·世祖三》记载，元是从至元年间（1264—1294年）就开始在云南地区征收赋税的。从《元史·本纪第十·世祖七》中的“诏定赋租”和《元史·本纪第十二·世祖九》中的“籍民户”“籍民田”等词句中还可以看出，元王朝在云南地区的征税是在掌握了住民人口和农地的数量，并制定了正式

赋税法基础之上进行的，也就是说并非为临时之举。明王朝虽然在其初期没有要求异民族居民纳税，但随着明王朝统治在全国逐渐确立，土司统治地区的户籍编成也逐渐开展。从“本司岁纳海钯七万九千八百索”“丽江土民每岁输白金七百六十两”[20]等记录中可以看出，明王朝根据不同情况规定了不同的数额，对不同的土司分别按时课以赋税。

“（贵州）赋不敌东南小郡。”[21]在土司地区征收的赋税，虽然从其数额来看非常之少，然而其政治意义却是非常大的。中国的王朝以朝廷回赐的方式向周边民族提供的经济上的优待，在土司地区通过赋税制度得以实现，[22]它不仅意味着土司制度下的“朝贡”与朝贡体制下一般意义上的朝贡性质不同，而且意味着土司地区就是在中华王朝的行政统治之下。与朝贡的性质不同，赋税是带有强制性的。事实上，到了清代初期，土司地区的朝贡便被废除。元明在土司地区征收税赋，是在实行了人口调查和编纂户籍的基础上进行的。这一切都能够说明，土司地区的纳税者也是国家的“编户齐民”的一部分，而土司地区处于中华王朝的版图之内，是中国的王朝正式领土的一部分。

总之，土司制度是中华王朝为了有效地控制自己统治之下的异民族集团，而推行的一种允许周边民族社会进行自治的制度。但是，在土司制度之下，中国的王朝并不是像唐宋时代的羁縻府州制度那样，对周边的异民族社会实行一种若即若离的“羁縻”，而是对其地域及民众都直接拥有主权。

二、土司地区的“中国化”

特别值得注意的是，土司制度实际上从一开始就显示出一种“以夏变夷”的趋势。在中国历史上，唐王朝也曾在中华文化的传播上下过一定的功夫。例如在唐玄宗时代，“蕃客入朝，并向国子监令观礼教”，[23]就是让来朝的周边民族出身者进入国子监参观接受中华文化的洗礼和感化，并向羁縻府州赠送儒学经典，等等。[24]但是，唐朝期待的是异民族

的自动自发的归化，而在土司制度之下，中华文化对异民族的同化却是带有一定强制性质的。这一差异当然是来自羁縻府州与土司制度之间在关于周边民族集团与中华王朝之间政治关系性质上的差异。

元代以前，云南被人称为“子弟不知读书”之地。到了元初，云南行中书省平章政事赛典赤瞻思丁“创建孔子庙明伦堂，购经史，授学田”，(25)在各地建儒学、庙学，让当地民族上层人物的子弟入学读书，开始对其进行儒学教育。之后，“吏治文化，侔于中州”，(26)在云南也可以见到与中国内地一样的“吏治文化”了。

朱元璋在其建立明王朝、即位称帝的当年，曾经这样描述了他理想中的天下：“朕惟武功以定天下，文教以化远人，此古先哲王威德并施，遐迩咸服者也。”由于这种建立大一统天下的思想，明王朝积极推行了以土司子女为对象的儒学教育。1382年（洪武十五年），朱元璋对前来朝贡的土官下令：“命谕其部众，有子弟皆令入国学。”到了15世纪末16世纪初，明王朝又规定：“其不由儒学读书习礼者，不听保袭”。(27)“土官应袭子弟，悉令入学，渐染风化……如不入学者，不准承袭”。(28)

明王朝普及儒学教育的目的是非常明确的。就是要通过中国文化的普及，“变其土俗同于中国”，将周边的异民族改造成“华夏”。例如，《明实录·太祖洪武实录》记载，洪武十五年（1383年），朱元璋劝说前来朝贡的土司说：“今尔既还，当谕诸酋长，凡有子弟，皆令入国学受业，使知君臣父子之道，礼乐教化之事。他日学成而归，可以变其土俗同于中国。”1390年，朱元璋又就土司子弟入太学一事专门说道：“移风善俗，礼为之本。敷训导民，教为之先。故礼教明于朝廷，而后风化达于四海。”1395年，朱元璋还诏谕礼部：“边夷土官，皆世袭其职，鲜知礼仪，治之则激，纵之则玩，不予教之，何由能化。其云南四川边夷土官，皆设儒学，选其子孙弟侄之俊秀者以教之。”(29)

对土司地区进行的儒学教育，在各个边境地区中国化的过程中起了

巨大的作用。1313年（元皇庆二年），贵州成立了名为文明书院的书院，元朝朝廷还任命了儒学教授。1317年，在住民基本上为苗人的普定路也建起了学校。在明代，贵州一共建立书院二十所、府学十二所、州学四所、县学十所、里学二十三所。受到中华文化和儒学思想的影响，从明代开始苗和布依人中就有了用汉字书写的被称为“榔规”和“款”的地方规约，到了明清时期，还出现了汉姓汉名、家谱和写有“天地君亲师”字样的牌位。提溪长官司副长官的《张氏家谱》中还明确写道：“子孙不读诗书，不安本分即为匪类，许令族人押赴祠堂明证其罪。”[(30)]土司制度为中华文化的推广及以此为基础的民族融合——非汉民族居民的汉化——提供了环境。[(31)]特别是科举考试在土司地区的普及，更进一步推动了土司阶层的汉化。在云南、贵州等地，科举考试始于1408年（永乐六年），从此之后壮和土家等民族中就不断涌现科举中举者。

关于科举考试与土司阶层汉化的关系，日本学者菊池秀明曾经有过如此论述：在参加科举考试的异民族人士中，有试图捕捉汉人社会的特征，用儒教来规范和调整中华王朝授予的政治权威之人；有为了强化其不安定的政治基础之人；有为了获得对汉人的政治权威之人；有以科举制度所赋予的政治权威为工具，向汉人移民学习加强地域社会影响力的方法，最大限度地获取个人利益者之人；有以儒教素养为资本，将汉化后的世系合并在一起自己成为领袖之人。他们都是以科举为基础，在开始走向官场的同时自动开始汉化的。[(32)]

由于实行了土司制度，中国的主权范围得到了扩大，国家也实现了空前的统一。但是到了明代中期以后，中央政府以叛乱、犯罪、缺乏符合条件的后继者等为理由，压制住土司势力的顽强抵抗，强行开始“改土归流”，相继消除了一些较大的土司势力。所谓改土归流就是，废除土司，朝廷向边境地区派遣由政府任命的流官，实行同内地一样的州县制统治。

改土归流的政治性质在于，中央王朝在这些非汉民族地区废除间接

统治，而改为直接统治方式。关于明代实行改土归流的理由，不少学者认为是土司的势力膨胀以后，抗拒朝廷命令、叛乱事件经常不断发生，给王朝带来了巨大的威胁。但这并不是改土归流实行的全部原因。有学者指出，明代晋封的土司比元代还多，但规模都比较小。[33]而且，明代土司的官秩也比元代低，宣慰使、宣抚使、安抚使、招讨使均分别由元代的从二品、从三品降为从三品、从四品、从五品。也就是说，明王朝在西南地区利用土司制度统治周边民族社会的同时，在防止土司势力坐大的问题上也曾颇费心机。

另一个值得注意的问题是，明王朝在一些地区开始的改土归流，和它在另一些地区确立土司制度，从时间来说几乎是同步进行的。例如，早在永乐年间，贵州的思州宣慰司和思南宣慰司就已经被废除。[34]从以上情况来看，很有可能明王朝从一开始就把土司制度作为一种过渡性的措施。事实上，明代土司制度并未被中央王朝当作统治周边民族的唯一形式。例如，明在西北的陕西行省所辖的甘肃藏人地区，就是设置了卫所而未导入土司制度。[35]在卫所也有任用部族的酋长为长官指挥使的例子，但如“庄浪卫指挥使汉官四员土官二员，招讨同知汉五土二”所说的那样，卫所的官僚体系基本上是以汉人流官为主。[36]

还有一点值得注意的是，明代导入土司制度的地区基本上在中国的西南部，而且与元代实施土司制度的地区大体一致。也就是说，明王朝在这些地区实行土司制度的理由，可能首先在于前代的元王朝已经承认了土司制度。既然元王朝已经导入了土司制度，那么明王朝为了确立对这些周边民族集团的统治，在其政权建立初期，就有必要继续利用既存的土司和土司制度。但是与元王朝不同，明王朝在云南地区施行土司制度的同时，还以解决军队的食粮问题为名大规模地设置了“军屯”（军队从事农业生产活动）。有学者认为，这事实上是有计划、有组织的军事移民活动，即将内地的汉人以军屯名义大规模迁移至云南地区。[37]也就是说，明王朝虽然在一些非汉民族地区实施了土司制度，但是因为明王朝的最终目标为“变其土俗同于中国”，要将周边的异民族改造成“华

夏”，所以最初就埋下了废除土司和导入流官的伏笔，而在土司制度下出现的各种“汉化”现象，不过是顺应了这一趋势。

元王朝施行土司制度的理由可以归纳为三点。第一，由于当地民族集团的强烈反抗，无法实行直接统治。早在至元元年到十二年（1264—1276年），各民族集团就发动过多次大规模的起义，各民族集团的强烈反抗使蒙古军队遭受了巨大的损失；第二，由于气候上的问题，无法派遣大量的蒙古人官僚到南方边地组建直接统治体系。特别是瘴气等地方病，对蒙古人来说更是可怕的疾病；第三，由于当地传统的经济形式和社会组织形式，无法直接实施与中国内地相同的中央集权制。[(38)]而在这几点之上更重要的是，元王朝拥有“蒙古帝国和中华王朝”这一双重的性质。也就是说，元王朝在导入土司制度问题上，虽然一方面继承了中华王朝对周边民族集团“以夷制夷”的传统，但另一方面作为以战争起家的蒙古帝国的传统，即使在周边民族地区也要通过创造行省制那样的行政体制来集中权力。正是这种权力集中的行政体制，决定了土司地区向王朝中心地区看齐，出现“汉化”的趋势。

明代的“改土归流”，最早是以距离内地较近、又有较多汉人住民的土司地区为对象的。从上述各个事例可以看出，对直接统治地域外侧的周边民族集团，中华王朝向来采取的政策都是以“羁縻”为主，在多重型或多元型的天下构造中并未要求政治和文化制度上的统一。但是在“中国”内部，则要制造各种条件，形成“汉化”的趋势，追求最后实现政治和文化制度上的统一。尤其是对于具有多重型帝国或多重型天下构造思想的中华王朝统治者来说，将“中国”中的已经具有“汉化”倾向的土司地区变成王朝的直辖领地，似乎没有什么不可思议，因为在他们看来，这本是“多重型天下构造”的必然趋势。

三、“改土归流”与清王朝的“华夷”认识

清王朝在西南地区确立其统治的过程中，除了承认明代以来的一千

零七十八家土司土官以外，在顺治征服中国西南、康熙平定三藩之乱、雍正征服青海等过程中，又新建了数百家土司。[39]清王朝的土司土官制度，在行政设置、官秩、官印、世袭、赏罚、朝贡、赋税、兵役，以及在土司土官地区设置儒学、对土司土官子弟进行儒学教育、允许其参加科举考试等方面，基本上与明代的制度相同（但在是否与汉人一起参加科举考试一事上与明代不同）。

清王朝继承了明王朝的传统，为减少威胁起见而只设立五品以下的小土司。土司的任务也被限定为“惟贡、惟赋、惟兵”，即朝贡、赋税和管束军队。在此之上，还通过向土官府派遣流官、分封土司子弟以分割缩小土司管辖地域、勘察地界、严格监察赏罚制度、并从嘉庆年间开始禁止土司出省等各种手段来削弱土司的势力。另外清王朝还将上京朝贡改为向驻当地的流官缴纳金钱的纳税方式，同时停止回赐，试图通过这些措施来消除土司独立于流官的意识。[40]

与明王朝相同，清王朝很早就开始了改土归流行动，最早甚至可以追溯到顺治、康熙时期。顺治十六年（1659年），云南元江土司那嵩因为抵抗了清军的进攻，之后元江土司府便被撤销。但清代大规模的改土归流则是始于雍正时期。从雍正四年（1726年）到雍正九年（1731年），清王朝相继废除了发动叛乱的土司府、不守法纪的土司府、无继承人的土司府、围绕后继问题发生纠纷的土司府与提出归还土地要求的土司府等。

鄂尔泰被雍正任命为云贵总督后，实际成了清王朝推行改土归流政策的前线总指挥。他在其《改土归流疏》中完全否定了土司制度，称通过土司制度所实行的“以夷制夷”方针无异于“以盗治盗”，主张只有“改土归流”才能“一劳永逸”。在这种思想的指导下，包括乾隆时期的大小金川之役，清王朝的“改土归流”一直持续到了清代末期。康熙初年，贵州省管辖下的十一府四十州县全部设立了学校，书院最多时达一百三十三所。[41]据《皇朝文献通考》记载，康熙皇帝还下令让“土司子弟”“苗

民”“与汉人一体考试”。在土家族地区，随着参加科举考试者的不断增多，甚至出现了民族文化与汉文化合流的现象。[42]

经过改土归流，不仅原来的土司地区同中国内地在经济、文化方面的交流不断扩大并逐渐兴盛，而且过去曾经是“汉不入境，蛮不出洞”的地区，也开始出现大量的汉人移民。例如贵州，在改土归流之前仅有极少数的汉人居民，而改土归流之后，汉人竟然占到了居民的大多数。“康熙雍正年间，川楚湘滇桂各省，迭议改土归流。如湖北之施南……等府厅州县，先后建置，渐成为内地。”[43]清王朝将实行了改土归流的地区与内地一视同仁，通过调查人口土地，实行保甲制来重新构筑地域社会。与此同时，还通过提倡“崇文治，正人心，变风俗”，致力于周边地区的内地化和周边民族的汉化。

有趣的是，典型地代表了近代中国民族意识的“汉奸”一词，最初居然是出现在清代以南方少数民族地区为对象的改土归流行动中。当时清王朝的官员们用“汉奸”一词来责难在改土归流中行为不端、其活动在客观上有利于当地民族集团抵抗改土归流的汉人。[44]清王朝在中国西南地区实行的改土归流，事实上也是一次促使少数民族汉化的运动。乾隆年间，在完成了贵州的改土归流之后，清王朝甚至考虑过通过汉人移民来“化苗为汉”，政府强制贵州的苗民改用汉姓，并以汉人户籍进行登记。[45]总之，在对待土司制度和改土归流的问题上，清王朝政府反复强调自己是与汉人站在同一立场上的。[46]

清王朝在中国西南部实行的以改土归流为中心的内地化、汉化政策，与清王朝统治者的“华夷”认识以及在此基础上进行的自我界定有着直接的关系。日本学者安部健夫曾经指出：“从顺治时期到康熙时期，（清王朝）在以顽固推行以强制辫发胡服政策为代表的军政主义精神可以容许的范围内，从血缘上和文化上又尽量地采用了中国化的方针，以便达到让汉人意识到自己的优越感是毫无意义的目的。”到了雍正时期，雍正坦率地承认满人与汉人属于不同的民族集团，但是雍正也强

调，建立了清王朝的满人在文化上可与汉人匹敌，满人优秀的道德、优秀的宗教，从过去就不亚于汉人。“雍正乾隆以后的清王朝，唤醒了这样一种凛然的气魄——如果‘夷’意味着野蛮，那么我们就是华而非夷；如果‘夷’仅仅意味着异民族，那么说我们是夷而非华也毫无关系。”[47]

就在开始了大规模的改土归流的同时，雍正六年（1728年）发生了著名的曾静反清事件。曾静是湖南的知识分子，他在《知新录》中写道：“中华之外，四面皆是夷狄。与中土稍近者，尚有分毫人气，转远则与禽兽无异。”对“夷狄”表现出了露骨的民族歧视意识。他称清王朝对中国的统治是“夷狄盗窃天朝，污染华夏”，曾静为了呼吁人们不要承认由满族所建的清王朝对中国的统治，公然主张：“盖以华夷之分，大于君臣之伦。华之与夷，乃人与物之分界，为域中第一义”，“人与夷狄无君臣之分”。[48]

雍正亲自组织了对曾静的讯问，之后又收集整理曾静的供词以及有关这一事件的一系列上谕，冠以《大义觉迷录》的书名于第二年出版。雍正在书中主要批判一部分汉人思想中荒谬的“华夷”认识，主张满人统治中国的正当性和合法性。他坦率承认满人曾为“夷狄”，并且说道：“夷狄之名，本朝所不讳。”在此基础上他指出，中国历史上对华、夷的区别主要在于文化上的区别：“韩愈有言，中国而夷狄也，则夷狄之，夷狄而中国也，则中国之。……尽人伦则谓人，灭天理则谓禽兽，非可因华夷而区别人禽也。”随着文化的接受和改变，任何人都可以从“夷”变为“华”，同样也可以从“华”变为“夷”，所以简单地根据所属民族集团就将满人称为“夷狄”是完全错误的。

雍正还进一步指出，衡量执政者正当性和合法性的最主要标志不是所属民族集团出身而是“德”：“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于德乎。”雍正认为，中华王朝的法统和正统在于德，而不在于民族与地域。他说：“以德在内近者，则大统集于内近，德在外远者，则大统集于外远。”“明代自嘉靖以后，君

臣失德。”“本朝之得天下，非徒事兵力也。……世祖章皇帝入京师时，兵亦不过十万。夫以十万之众，而服一五省之天下，岂人力所能强哉。实道德感孚，为皇天眷顾，民心率从，天与人归。”[(49)]

雍正借助“天下思想”中关于“革命”的理论，强调满人取得“天下”是因为得到“天命”，“上天厌弃内地无有德者，方眷命我外夷为内地主”，而明王朝之所以失“天下”是因为失“德”，言外之意是“天”之所以给清朝统治者降下“天命”委以“天下”大任，就是因为相信清朝统治者在成为“天子”之后能够实行“德治”。所以，如果清朝统治者在对中国的统治中能够实行“德治”，行仁义之政，清王朝就是正统的中华王朝，对王朝统治者就不能再以“夷狄禽兽”相称：“本朝自关外创业以来存仁义之心，行仁义之政，即古昔之贤君令主，亦罕能与我朝伦比。且自入中国已八十余年，敷猷布教，礼乐昌明，政事文学之盛，璨然备举，而犹得谓为类禽兽乎。”[(50)]

雍正之所以敢于出版《大义觉迷录》，其目的在于通过曾静之口来告诉汉人民众，“华夷不应以地之远近来区别，而应以人之善恶来区别”，让中国人尤其是汉人承认，满人对中国的统治是堂堂的德治，因此满人已不再是夷狄，而是堂堂的中华。[(51)]雍正认为，清王朝的统治事实上给“中国”带来了莫大的利益。他说：“历代人君，不能使中外一统，而自作此疆彼界”；[(52)]“我朝统一万方，削平群寇，出薄海内外之人于汤火之中而登之衽席之上，是我朝之有造于中国者大也，至也”。[(53)]

雍正在这里特别强调的，是清王朝才使中国实现了过去不曾有过的“大一统”，他所谓的中国历代君主由于实力不足而“自作此疆彼界”，未必与事实相符，但清的统治带来了中国领土和主权范围的扩大，却是不争的事实。这些新的疆土，当然都是中国周边各个民族集团生活的地域：“合蒙古中国成一统之盛，并东南极边番彝诸部俱归版图，是从古中国之疆宇，至今日而开郭。”[(54)]颇有意思的是，雍正正是通过变这些“夷狄之地”为“中国”领土的事实来强调清王朝对于中国的贡献，并进

而强调清王朝统治中国的正当性和合法性的："且自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄。如三代以上之有苗、荆、楚、玁狁，即今湖南、湖北、山西之地也，在今日而目为夷狄可乎？至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉。"[55]

雍正在这里提到的湖南、湖北的夷狄之地，正是当时清王朝强力推行改土归流政策的地区。正如安部健夫曾经指出的那样："改土归流还是一个借苗的汉化，证明'夷性华化'能够实现的活广告。"[56]总之，雍正时期清王朝积极推行的改土归流政策，并不仅仅是一个中华王朝对周边民族地域统治政策的变更，它还是清王朝企图努力证明自己是正统中华王朝的一种手段。

众所周知，清王朝在康熙二十八年（1689年）就与俄国签订了《尼布楚条约》。从这件事可以看出，清王朝从那时起就已经具有了关于领土、边境和主权的意识。[57]雍正五年（1727年），清王朝还与沙皇俄国签订了《布连司奇界约》《阿巴哈依图界约》《恰克图界约》和《色楞额界约》。因此可以肯定，康熙和雍正时代的清王朝，已经具有了在领土、边境和主权意识的基础上区别中国国内的非汉民族集团与外国之不同的能力。所以说，雍正提出的"华夷中外"其实只是"华夷"而已，而他反对在清王朝的版图之内区分"华夷中外"的理由是以非汉民族集团接受中华文化——实现了夷狄"向化"为前提的。换言之，雍正其实知道，消除华夷之间隔阂的方法不是为中国扩大领土，而是让领土内的非汉民族接受中华文化和实现"汉化"，这一点才是清王朝统治者表明自己为中华王朝正统的最好的方法，同时也是明代以来推行"改土归流"政策的思想核心。

结　论

中国西南部的土司制度，经过元、明、清三个中国历史上实现了“大一统”的时代，一共存在了近七百年。由于当时社会状况和统治者意图的不同，土司制度在各个不同的时代，各具不同的特征，所走过的道路也是非常复杂的。从土司制度的确立到改土归流政策的实行，我们通过观察各个王朝决定政策的过程，可以清楚地看出中华帝国历史上在对待周边民族集团、民族社会的思想和政治文化制度上的连续性与非连续性。

土司制度，是元王朝为了实现对西南地区非汉民族的统治而开始实行的。它虽然在中华帝国传统的“以夷制夷”思想的延长线上受到过唐宋时代的羁縻府州制度的影响，但是比起由汉人所建的中华王朝来，元王朝还有着它不同的一面。例如，由元王朝开始的土司制度，实际上是在尚未渗透中华文化的地区确立起了国家主权，这实际上超越了以往的中华王朝的传统。

元代之前，中国的王朝对周边的非汉民族集团，实行的主要是“羁縻政策”，而并未追求一律实行中央集权的划一的“天下”。而在土司制度下，中国的王朝虽然也对异民族实行间接统治，但是却将它看作“中国”内部，并且开始了“边疆地区的内地化”和“非汉民族的汉化”的进程。尤其是到了明代，明王朝在替代了元王朝将西南地区置于自己的统治之下后也继承了元的土司制度，在由元王朝打下的基础上，整理和整顿了土司官制，明确了土司及土司地区在帝国秩序中的位置并对其加以各种限制，最后实行“改土归流”，将已经具有“汉化”倾向的土司地区变成王朝的直接统治地区，从而彻底实现“边疆地区的内地化”和“非汉民族集团的汉化”，在“中国”内部实现政治和文化制度上的统一。这种趋势也是中国传统的多重型帝国或多重型天下构造思想的具体体现。

清王朝在继承了明代土司制度的同时，也继承了明王朝的改土归流政策。清王朝实行土司制度当然也是为了便于统治西南地区民族社会，而清王朝之所以实行改土归流政策，虽然也有强化统治的目的，但同时

还有一个目的就是想通过改土归流来证明清王朝是中华而非夷狄，与占国民最大多数的汉人立场相同，具有统治中国的正当性和合法性。因此，清王朝一边极力否定当时汉人士人为了反对清王朝统治中国而提出的中外华夷之分的思想，一边在中国西南地区不遗余力地推动了“边疆地区的内地化”和“非汉民族集团的汉化”。

道光皇帝时代担任过内阁中书和礼部主事等官职的龚自珍，曾就清帝国的外部构造做过如下的阐述：“我朝藩服分二类。其朝贡之事，有隶理藩院者，有隶主客司者。其理藩院者，蒙古五十一旗、喀尔喀八十二旗、以及西藏、青海、西藏所属之廓尔喀，是也。隶主客司者，曰朝鲜；曰越南，即安南；曰南掌；曰缅甸；曰苏禄；曰暹罗；曰荷兰；曰琉球；曰西洋诸国。西洋诸国，一曰博尔都嘉利亚；一曰意达里亚；一曰博尔都噶尔；一曰英吉利。自朝鲜以至琉球，贡有额有期，朝有期。西洋诸国，贡无定额，无定期。朝鲜越南琉球，皆有册封之礼。”[(58)]可见，至迟到道光皇帝在位（1821—1850年）的19世纪前半叶，在清的帝国构造中，西南部的非汉民族地区就已经被完全当作“内地”来看待了。

当然，在中国西南部推行“内地化”和“汉化”，并不能够完全代表出身非汉民族集团的清王朝的帝国构造或天下构造思想。《清高宗实录》卷一二九二中记载了乾隆五十二年（1787年）的这样一篇上谕：“本日巴延三奏报，前藏达赖喇嘛遣使过境日期一折，内称夷使字样，甚属错误。国家中外一家，况卫藏久隶版图，非若俄罗斯之尚在羁縻犹以外夷目之者，自应以来使堪布书写为是。乃一任庸劣幕友，混行填写夷使字样，率而具奏，巴延三于此等陈奏事件，全不留心寓目，何止胡涂若此，著传严行申饬。”从乾隆严厉的言辞中可以知道，即使是非汉民族，但是只要是在清王朝的国家主权范围之内，就不能称为“夷”。因为“夷”是和“外”连在一起，而“外夷”只能是像沙皇俄国那样的属于羁縻对象的外国。然而，为什么会出现上述称达赖喇嘛使节为“夷使”的事件，却是一个值得深思的问题。很明显，乾隆区分“中外”“华夷”的标准，是否接受“汉化”并不是唯一的标准。因为清王朝并不是在它所有的

统治地区都积极推行“边疆地区的内地化”和“非汉民族集团的汉化”的政策，例如对于蒙古、西藏、新疆等地。而了解清王朝之所以这样做的原因以及由此引起的结果，不仅对于理解清王朝对中国统治的本质，而且对于理解中国今天所面对的民族问题的性质来说，都具有重要的意义。从西南地区土司制度实施的过程中可以看出，在对待多民族国家原则，于王朝建立初期利用当地民族集团首领实行间接统治，而最后通过改土归流引导当地民族社会实现内地化和汉化等重要问题上，元、明、清三个王朝的政策之间具有鲜明的连续性，然而由于各个王朝统治者出自不同的民族集团，所以在目的、手段和方式上，三个王朝又各具自己的特点。关于这一点，下一章还将详细叙及。

---

(1) 张永国：《关于土司制度研究中的几个问题》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期，14页。

(2) 罗贤佑：《元代民族史》，四川民族出版社，1996，378—380页。

(3) 《元史·志第十五·地理六》。

(4) （明）张萱：《西园见闻录·卷之七十九·兵部二十八·土官》。

(5) 史继忠：《略论土司制度的演变》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期，2页。

(6) 《明史·列传一百九十八·土司》。

(7) 《明史·列传一百九十八·湖广土司》。

(8) 大林太良：《中国边境の土司制度についての民族学的考察》，《民族学研究》，第35卷第2号，1970，131页。

(9) 杜玉亭：《元代云南的土官制度》，见《元史论集》，517页。

(10) 龚荫：《中国土司制度》，云南民族出版社，1992，57—62页。

(11) 《明史·志第五十二·职官五》。

(12) 《明史·志第四十八·职官一》。

(13) 《明史·志第四十八·职官一》。

(14) 《明会典·兵部·土夷袭替》。

(15) 《明会典·兵部·镇戍》。

(16) 《明史·列传六十六·项忠》《明史·列传一百九十八·湖广土司》。

(17) （明）张萱：《西园闻见录·卷之七十九·兵部二十八·土官》。

(18) 史继忠：《略论土司制度的演变》，3页。

(19) 《明会典·礼部·给赐》。

(20) 《明史·列传二百二·云南土司二》。

(21) （清）田雯：《改隶》，《黔书》，《古欢堂集》，卷38，见王云五主持《四库全书珍本》，台湾商务印书馆，1971。

(22) 于玲：《土司制度新论》，《中南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期，76页。

(23) 《唐大诏令集》，卷128。

(24) 《唐会要》，卷36，《蕃夷请经史》。

(25) 《元史·列传第十二·赛典赤瞻思丁》。

(26) 《云南志略》，摘自杜玉亭：《元代云南的土官制度》，512页。

(27) 《明实录·孝宗敬皇帝实录》，卷151。

(28) 《明史·列传一百九十八·湖广土司》。

(29) 《明实录·太祖高皇帝实录》，卷239。

(30) 韦启光：《儒学文化对贵州少数民族文化的影响》，《贵州社会科学》，1996年第3期，65页。

(31) 何毛堂、李辉南：《土司制度对桂西民族融合的促进作用初探》，《中南民族学院学报（社会科学版）》，1987年第1期，48—52页。

(32) 菊池秀明：《明清期，広西チワン族士官の“汉化”と科挙》，《中国——社会と文化》第9号，1994年6月，中国社会文化学会。

(33) 龚荫：《中国土司制度》，74页。

(34) 《明史·列传二百四·贵州土司》。

(35) 《明史·志第六十六·兵二》。

(36) 曾均：《五凉考治六德全》五凉考治平番县官师志，引自龚荫：《中国土司制度》，67页。

(37) 张捷夫：《清代土司制度》，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清

史论丛》第3辑，中华书局，1982，200页。

(38) 罗贤佑：《元代民族史》，429—432页。

(39) 龚荫：《中国土司制度》，115页。

(40) 张捷夫：《清代土司制度》，199页。

(41) 韦启光：《儒学文化对贵州少数民族文化的影响》，63—64页。

(42) 苏晓云：《土家族地区改土归流之我见》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期。

(43) 《清朝续文献统考·职官·直省土官》。

(44) （清）田雯：《治苗》，《黔书》，《古欢堂集》，卷38；参见王柯：《“汉奸”考》，《思想》第981号，岩波书店，2006，28—47页。又见王柯：《“汉奸”：想象中的单一民族国家话语》，《二十一世纪》，第83期，2004，63—73页。全文转载于《民族学与社会学通讯》，第66期，中国社会学会民族社会学专业委员会·北京大学社会学人类学研究所，2010，9—16页。

(45) 民国《贵州通志·前事志》，19页，引自陈涛：《“改土归流”以来湘西黔东北的民族关系》，《贵州民族研究》，1985年第1期。

(46) 潘洪钢：《清代乾隆朝贵州苗区的屯政》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期，20页。

(47) 安部健夫：《清代史の研究》，创文社，1971年，39—43页。

(48) 《大义觉迷录》，卷2。中华书局所藏雍正年间刻本，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史资料》第4辑，中华书局，1983。

(49) 《大义觉迷录》，卷1。

(50) 《大义觉迷录》，卷1。

(51) 小野川秀美：《雍正帝と大義覚迷録》，东洋史研究会编：《雍正时代の研究》，同朋舍，1986。

(52) 《大义觉迷录》，卷2。

(53) 《大义觉迷录》，卷1。

(54) 《大义觉迷录》，卷2。

(55) 《大义觉迷录》，卷1。

(56) 安部健夫：《清代史の研究》，42页。

(57)　张羽新：《清代前期各民族统一观念的历史特征》，《清史研究》，1996年第2期，34页。

(58)　（清）龚自珍：《主客司述略》，《定庵文集补编》，卷2。

第七章　在中华与“乌玛”之间：藩部体制与维吾尔社会统治体系

“民族与国家”，是一个贯穿了整个中国近现代史的主题，这个主题之所以形成，首先是与中国历史上最后一个王朝——清王朝的民族思想以及国家思想有直接的关系。与历代的王朝相比，清王朝统治了中国历史上前所未有的为数众多的民族集团，它的版图也大大地超过了之前的明王朝。在传统的专制王朝体制被推翻以后，清王朝的版图，基本上被中华民国及中华人民共和国所继承，有人认为这就是中国近现代出现民族问题的根源。然而事实上，民族问题，从形式上来看可能会发生在领土的层次上，但是实际上并不一定都与此有关。因为今天的世界上几乎不存在任何一个纯粹单一民族的国家，许多国家都继承了国民国家时代以前的“国家”的版图，或以此为根据来主张本国的领土范围，可是民族问题却并没有发生在每一个国家里。

就近现代中国国家与清朝的继承关系来看，也有同样的情况。虽然同样是处于清王朝的统治之下，中国西部与北部的蒙古、西藏以及新疆的维吾尔地区，一旦进入中华民国时代之后，就开始出现要求独立的声音；而在清朝坚决推行“改土归流”政策的中国西南地区，不仅没有出现民族独立的运动，而且涌现出许多挚爱中国甚至为之洒热血献生命的汉人以外民族集团出身的人士。清朝之所以坚决推行“改土归流”政策，一个很大的理由就是它要极力表现出自己是一个正统的中华王朝，它的结果是使中国西南部的民族问题从政治的层面集中到了经济的层面。可以看出，对于任何一个民族来说，它在前国民国家时代中被造就的国家意识，可能影响到它在进入国民国家时代以后对于所属国家的认同。

清王朝最后征服的，是今天的新疆维吾尔自治区南部塔里木盆地周围绿洲地区。为了方便起见，今天人们即使在追溯历史时也习惯于称呼

居住在这一地区的突厥语系居民为维吾尔人。[(1)]实际上，“维吾尔”这一统一的民族名称，是从20世纪30年代起才开始使用的，也就是说在此以前他们并没有清醒地认识到自己是一个共同的民族集团。值得注意的是，“维吾尔”这一名称出现的时期，也正是独立思潮开始出现的时期。为什么一个在此之前甚至没有统一民族统一意识的集团，能够突如其来地开始出现民族独立的倾向呢？如果审视和检验清王朝是如何培养他们的国家意识的，或者说向他们灌输了什么样的国家意识，会有助于解开这个谜团。

一、从“招服”到征服：清王朝统治维吾尔社会的开始

1755年（乾隆二十年），位于天山北部的游牧王国准噶尔汗国发生内乱，清王朝趁此机会攻破了准噶尔汗国。很早以前，准噶尔汗国就开始不断攻击清王朝的盟友喀尔喀蒙古，中国内地也时常受到准噶尔汗国的威胁，从康熙年代开始，清王朝就有了征服准噶尔汗国以根除威胁的夙愿。但是，正像乾隆皇帝在一首题为《西陲》的诗中所写到的那样，“勤远非初意”，清王朝进攻准噶尔汗国的初意并非是为了扩大领土。随着战争的胜利，准噶尔汗地区进入了清朝的版图。但是对于曾经受到准噶尔统治的周围其他民族社会，清王朝最初的政策只是“招服”——让对方主动承认清王朝为宗主国而已，这从乾隆任命准噶尔征服军指挥官为“定边将军”一事上也可以看出。

“我屏藩者，惟哈萨克布鲁特二部落而已。”清王朝将“要求称臣，遣使朝贡”的哈萨克和吉尔吉斯看作是“外藩”“疆外屏翰”，也就是领土之外的藩国。[(2)]但对同为突厥语系穆斯林、居住于天山南部的维吾尔社会，清王朝却最终通过军事征服的手段，使之进入了自己的直接统治范围。实际上，这也并非是清王朝的原意。

在被清王朝占领之前，天山南部的维吾尔社会实际上被伊斯兰教纳格什班迪教团的白山党和黑山党所统治。纳格什班迪教团是一个发祥于

中亚布哈拉汗国、鼓吹神秘主义的苏菲主义教团。16世纪末期，教团的伊斯哈克派（黑山派）进入了维吾尔社会。当时的维吾尔社会正处于叶尔羌汗国时代，在汗（国王）的支持下，伊斯哈克派以叶尔羌地区为中心形成了“黑山党”。17世纪中叶，与伊斯哈克派同宗的伊沙尼亚派（白山派）在伊斯哈克兄长之子和卓王素甫的率领下也进入了维吾尔社会。在当时正与其父阿卜杜拉合汗争夺汗国权力的尤勒巴斯汗的支持下，以喀什噶尔地区为中心形成了“白山党”。黑山党和白山党的信徒们头上分别缠有黑色或白色的头巾，黑山党和白山党的名称也由此而来。其领导人都自称“和卓”（预言家穆罕默德的后裔），所以，黑山党和白山党又分别被人称为叶尔羌和卓家族及喀什噶尔和卓家族。这两个和卓家族不仅争夺一般民众，同时围绕政治权力也进行了激烈的抗争。

白山党的势力在尤勒巴尔斯汗时代得到较大的发展，但到了尤勒巴尔斯汗的弟弟伊斯玛依尔为汗的时候，白山党却成了被迫害的对象。为了改变现状，白山党领袖阿伯克和卓通过西藏的达赖喇嘛，请求准噶尔汗国的噶尔丹汗给予援助。1678年噶尔丹汗出兵天山南部，灭了叶尔羌汗国，作为傀儡，阿伯克和卓被立为维吾尔王。噶尔丹汗死后，其侄策妄阿拉布坦成为继承者。策妄阿拉布坦为了达到完全控制维吾尔社会的目的，又利用起黑山党来，而将白山党的和卓全部强行押送到准噶尔汗国的首都伊犁拘禁了起来。

清王朝进攻准噶尔以后，曾被准噶尔汗国囚禁的白山党的和卓兄弟，即阿伯克和卓的孙子马合买德和卓在被囚禁期间所生的两个儿子——波罗尼都、霍集占亲自前往清军大本营，向清军表明了归顺之意。最初并未打算直接统治维吾尔社会的清王朝，把维吾尔社会也看成是一种政教合一的社会，决定利用归顺了的和卓兄弟“招服”天山南部的维吾尔人，所以送波罗尼都先行返回天山南部。[3]定边将军兆惠派遣副都统阿敏道跟随波罗尼都一同前往，给他规定的任务是“招抚”[4]“会盟”，[5]另据《高宗纯皇帝平定回部告成太学碑文》记载，其使命中还有“议事”一项。清王朝的目的非常清楚，就是希望利用和卓兄弟对维吾尔社

会实行间接统治。

然而，被清王朝暂时留在伊犁、以便于帮助清朝统治当地穆斯林社会的霍集占，参加了准噶尔首领阿睦尔撒纳发动的叛乱，并在叛乱被镇压之后逃往天山南部，说服其兄于1757年（乾隆二十二年）杀害了阿敏道及其随行清军一百余人，向清王朝公然举起了反旗。据《高宗纯皇帝平定回部勒铭叶尔羌碑文》记载，这件事给了乾隆皇帝以极大的刺激，他愤怒地谴责和卓兄弟，指出是清王朝军队从如狼似虎般残忍的准噶尔人手中，解救了被长期监禁和虐待的和卓兄弟，不仅送他们重返维吾尔社会，并且委托给他们以领土和对人民的统治权。所以，和卓兄弟杀害阿敏道和清军的行为，完全是恩将仇报。

1758年5月，乾隆任命“靖逆将军”率领“讨逆”之军，前往天山南部清剿和卓抵抗势力，至1859年7月完全征服了天山南部的维吾尔社会。[(6)]从“招服”到“征服”，不仅意味着清王朝与维吾尔社会之间关系的形成方式，同时也使清朝与维吾尔社会之间从属关系在性质上发生了根本性的转变。而这一转变，自然影响到了清王朝日后统治维吾尔社会政策的性质。

二、维吾尔社会与伯克制：清王朝的间接统治

清王朝取“新辟疆围”之意，将天山北部的准噶尔人地区和天山南部的维吾尔人地区并称“新疆”。“新疆”原是清王朝新得疆土之意，后来作为这一地区特有的名称被固定下来了。[(7)]清王朝将准噶尔人地区称为伊犁、准部或北路；将维吾尔人称为“回子”，或为了区别于其他的伊斯兰民族而称维吾尔人为“缠头回”，将天山南部的维吾尔人地区，在领土的意义上称为“回疆”，在民族意义上称为“回部”，在地理意义上称为“南路”。

1762年（乾隆二十七年），乾隆皇帝任命了“总统伊犁等处将

军”（统称“伊犁将军”），建立了以“军府制度”即军事自治领的形式对新疆实行统治的统治体制。伊犁将军在管辖北路、南路和东路（即以前就已经进入清王朝统治领域的新疆东部的哈密和吐鲁番地区）驻屯清军的同时，还是新疆地区的最高民政长官。伊犁将军之下，按照南北两路主要城市的大小，分别设置了参赞大臣、办事大臣和领队大臣，在迪化（即今乌鲁木齐）设置了乌鲁木齐都统，由他们各自率领驻留清军负责各地的防卫。清王朝在新疆的驻屯军的总人数为39,726人，其中驻屯南路的仅有5,185人，其余的全部驻屯于天山北路和乌鲁木齐地区。[(8)]因为北路是准噶尔势力的中心地区，同时为了应付可能出现的与周围的哈萨克、柯尔克孜人的冲突，清王朝才做出了如此安排。[(9)]在这一点上，清王朝与过去历代中国王朝以南路为中心的西域政策有着明显的不同。

在统治政策上，清王朝政府在新疆地区分别采用了三种行政制度。第一，在包括乌鲁木齐在内的东路，于1759年（乾隆二十四年）设置了道、府、州、县，导入了与内地相同的州县制。在这一地区导入州县制的主要理由是，（1）这里在唐朝曾实施过州县制；（2）从地理上看，这里距中国内地较近，以前就有大量的汉人及讲汉语的回族移民定居于此地；（3）从军事战略的角度看，这里是南北两路与中国内地之间的交通要冲。清朝实行州县制的结果，使得后来这一地区的汉人、回族[(10)]的移民活动更加活跃，到了20世纪初期，汉人、回族的移民已占到住民总数的70%以上。

第二，在北路的哈萨克、蒙古游牧民社会与东路的哈密、吐鲁番地区的维吾尔社会，施行了札萨克制。清与蒙古确立了盟友关系之后，将蒙古地区以“旗”为单位进行了细分。所谓“札萨克”就是“旗长”。札萨克制实际上是一种军政合一的制度，在中国历史上，它是王朝最大限度地承认被统治民族自治权利的制度。清王朝早在康熙和雍正时代就已册封表明归顺之意的哈密的额贝都拉和吐鲁番的额敏和卓为札萨克，因为他们又积极地支持了清王朝征服南路的维吾尔社会，乾隆皇帝在全盘制定统治新疆的政策时，再次确认了他们的特殊地位。

第三，在南路的维吾尔社会——回疆实施伯克制。“伯克”（Bek，Beg）为突厥语“头目”的意思，是表示统治阶级身份的称号。清王朝以“伯克”为“官”，在“伯克”一词前边分别冠以各种维吾尔社会原有的官职，并规定了各种“伯克”从三品到七品的官秩，将维吾尔社会原来的官僚体制改造成了清王朝统治下的维吾尔社会的官僚体制，这也就是所谓的“齐其政不易其宜”。

阿奇木伯克是统管整个地域社会民政官位最高的伯克，副长官是依什罕伯克，负责税收的是嘎杂纳齐伯克，负责水利的是米拉甫伯克，伊斯兰法裁判官是哈孜伯克，等等。除了对外军事防卫事宜以外，这些维吾尔人伯克，分别代表清王朝政府管理维吾尔社会的地方行政、社会治安、司法、税收、农业、工商业、教育、和宗教事务，为了维持地方治安，还设置了一定数量的“回兵”。除了给予他们以政治上的特权之外，作为俸禄，清王朝还按照不同官秩分给伯克一定的职分田和专属佃户——“燕齐”（如三品给土地二百亩，佃户一百家）。另外还从国库中以“养廉”的名目，每年发给阿奇木伯克八百铜币，依什罕伯克三百铜币。[11]

清王朝征服南路的维吾尔社会以后，除了优先录用那些先前就已归顺了的维吾尔人，特别是哈密和吐鲁番出身的维吾尔人为天山南部各处的伯克外，还录用了许多以前在当地就有势力的维吾尔人。清王朝原来在天山南部的维吾尔社会设立了二十种左右的伯克，[12]后来增加到三十二种。清王朝还将天山南部的维吾尔社会分为四大城、四中城、二十三小城，共计三十一个地区，按照规模大小，分别设置五、六人到三十几人不等的伯克。[13]

清王朝征服天山南部维吾尔社会的目的，原来并不在于经济方面。所以，维持该地区统治的经费自始就依赖内地的支持。在新疆地区，除了驻扎的士兵之外，还有1,400名行政官僚分驻于各地。驻军将士和官僚的俸禄，以及各种经费每年需要688,900两银子，其中大约610,000两

由中央政府支付，另外的81,790两则是来自官营的旅舍和向士兵贩卖茶叶的收入。[(14)]的确，清王朝在征服天山南部的维吾尔社会之后立即调整了租税制度，新设置的与征税有关的伯克也为数不少，但是当时的征税——从维吾尔人自耕农那里每年征收60万石左右的谷物只不过是为了解决清王朝驻军的粮食补给。即使在财政困难的清代后期，清王朝也并没有更多地增加向维吾尔人的征税数量。[(15)]

维吾尔的人口，18世纪70年代为200,277人，19世纪40年代为282,619人。[(16)]除了商业和手工业以外，当时的维吾尔社会的主要经济形式是传统的绿洲农业。在被清王朝征服后的维吾尔农村，至少有三种农民存在。即在自己的土地上耕作的自耕农、在清王朝政府所有的“入官地”（被清王朝政府没收的和卓及逃亡者的土地）上耕作的佃农、作为俸禄与职分田一起被分给伯克的专属佃户（燕齐）。清王朝政府不向“燕齐”征收税金，向自耕农征收相当于农作物收获量十分之一的税，向佃农征收约占收获量的一半的税。[(17)]

对于清王朝政府采取以上的统治政策，至少有一部分有势力的维吾尔人认为，这是清王朝对维吾尔人的一种“恩义”。出于一种道义感，他们承认了清王朝统治的“合法性”。[(18)]然而清王朝之所以在天山南北不直接对当地民族社会进行统治，固然有出于利用当地民族上层便于统治的考虑，但更重要的则是出于在新疆保持一个区别于中国内地的军事自治领的目的。

三、满人盟主之臣民：藩部体制下的维吾尔社会

清王朝对维吾尔社会实行的各种统治政策有一个明显的特征，这就是严格禁止维吾尔人与汉人之间进行交流，以防止维吾尔人接受中华文化的影响。为了做到这一点，清王朝在各个方面都制定了细致的政策。

清王朝在北路实行驻防兵制，而在南路则实行换防兵制。所谓驻防

兵就是允许军人家属随军，且不变更驻扎地的部队；而换防兵则是不允许家属随军，并且要在一定时间之后变换驻扎地的部队。在南路，清王朝禁止军队士兵与当地维吾尔人结婚甚至进行交往。作为驻在大臣和军队的驻扎地，清王朝在各地建造了十八个“汉城”，以区别于维吾尔人居住的“回城”。虽然这种做法的确起到了防止军队侵害民众的作用，但是从南路的清军部队主要由汉人组成的绿营兵构成（由满人等组成的八旗兵仅有1,249人），而且从全部都是换防兵来看，可以清楚地看出，这是清王朝为了在南路彻底禁止维吾尔人与汉人进行交流来往而周密计划出来的。[(19)]

清王朝禁止中国内地的汉人进入天山南部的维吾尔社会，甚至对内地商人前往贸易也实行审批制度。对批准前往的商人，也严格限制他们只许在“汉城”与“回城”之间设立的“买卖城”进行交易。[(20)]为了补充驻扎军队的经费，清王朝也在新疆实行了屯田。屯田的种类分为兵屯（由士兵进行的屯垦）、回屯（由各地移居伊犁地区的伊斯兰教徒进行屯垦）、户屯（由从中国内地来的移民进行屯垦）、旗屯（由八旗军进行屯垦）和遣屯（由来自中国内地的犯人进行屯垦）等。但是这种屯田主要集中在北路，因为北路移居有大量的汉人和回族农民，而直到1831年为止，在南路仅有数处“兵屯”而已。[(21)]

1760年（乾隆二十五年），即清王朝征服天山南部维吾尔社会的第二年，乾隆皇帝即决定，“当以满洲将军大员驻守”，露出了他想把新疆变成满人控制的军事自治领的想法。伊犁将军和乌鲁木齐都统被定为“旗缺”（即只能任命满人和八旗人员出任的官职），直到左宗棠收复新疆时为止，担任过伊犁将军这一当时新疆最高职位的37人中，除了三位蒙古贵族（海禄、松筠、长龄）之外，其余均为满人。[(22)]总数为二十三个的天山南部的维吾尔社会驻在大臣，也全部由满人和蒙古人担任。[(23)]这种具有明显的民族差别意识的统治体制，无论如何都难以将它说成是由于清王朝的统治者出于保卫国家边疆的目的，毫无疑问，它完全是清王朝为了防备汉人而设计的。

在全国总数为八十万人的清军中，八旗的兵力不过二十万。清王朝面对以少数民族集团统治中国这一现实，只能采取重点防卫，即只在军事要地安置八旗兵的政策。[(24)]然而即使在这种八旗兵力告罄的时期，清王朝依然决定新疆驻屯军的半数（20,990人）为八旗兵。这一点除了是为将新疆变成满人的军事自治领这个意图以外，实在难以想象还会有其他什么目的。清王朝在全国的重要地区共计设置了十四名驻防将军，与其他的将军相比，伊犁将军所管辖的地区最广，所指挥的军队最多，所领的养廉（年俸）也高达一千两。[(25)]

对于以少数民族集团统治中国的清王朝来说，将非汉民族集团的势力拉入自己的阵营中来是极为重要的事情。清王朝在防止维吾尔人与汉人的交流，培养维吾尔人对满人的亲近感和一体感的问题上的确下了很大的功夫。乾隆二十六年，清王朝政府统一制作了阿奇木伯克的官印，官印上所刻的是维吾尔文（回子字）、满文和蒙文，却没有汉字。[(26)]清王朝对驻新疆的八旗兵学习汉文一事采取消极的态度，反而奖励伯克的子弟们学习满语。[(27)]另外，清朝政府虽然在汉人地区强迫汉人留满人式发辫，但是在维吾尔地区却只允许高级伯克辫发，即把它当作是清王朝认同这些维吾尔高级伯克为自己人的标志。出于从金融上控制南路维吾尔社会的意图，清王朝还在新疆制作了与中国内地的货币异质同价的特殊货币——普卢，以限制新疆当地居民与中国内地进行经济交流活动，隔断新疆与内地的经济联系。[(28)]在伯克入朝时，也要求他们尽量避开汉人的居住地区，绕道北部的蒙古地区，在位于蒙古人居住地区内的承德进行接见。[(29)]

清王朝对维吾尔社会的统治政策，表现了清王朝统治者的民族思想和国家思想。清王朝统治中国的特征并不是谋求全国的同一化，让边疆地区逐渐靠近内地并逐渐内地化，而是以位于中国内地北面和西面的蒙古、西藏以及天山南部的维吾尔社会为“藩部”地区[(30)]（当相对于藩部周边的藩国时，藩部又被称为内藩）。在这些藩部地区，清王朝基本上维持了当地民族传统的社会结构，分别施行各种与内地不同的政治制度。

这些不同于内地的政治制度，都具有赋予传统的民族上层以特权，由他们直接统治自己的民族社会的性质。例如前文所述，在蒙古地区利用蒙古王公实行札萨克制，在西藏实行以达赖喇嘛为首领的政教合一制，在天山南部的维吾尔社会实行伯克制等，从制度上规定了这些地区为不同于中国内地的特殊地区。

清王朝通过将内地和藩部分为两个各自为政的地区，在汉人与被置于藩部之中的各民族集团之间实施严格的民族隔离政策，这说明清代的藩部与中国历代王朝关于“藩”的认识有着本质上的不同。如果只是简单地从领土构造上来看，清王朝的这一做法不过是将统治地域一分为二，而如果从统治目的和手段上来看就会明白，清王朝的藩部政策，实际上是让被置于藩部地区之中的各民族集团只与作为统治民族的满人发生关系，使被置于藩部地区中的各民族集团产生与满人之间的民族亲近感，变被置于藩部地区之中的各民族集团为满人的政治盟友，其目的在于制造牵制内地汉人的力量。因此可以说，“藩部”实质上就是一个以满人首领为盟主的、由满人与中国西部北部各民族集团共同组成的政治同盟体。

清王朝中央政府中管理藩部这个民族政治同盟体的机构，是1636年（顺德元年）以“蒙古衙门”的名义成立，之后改名的“理藩院”。“理藩院”在朝廷内的地位与政府的吏、户、礼、兵、刑、工六部相同。正如康熙皇帝所说的“理藩院专管外藩事务，责任重大”[31]那样，在清王朝的统治体制当中，理藩院具有非常重要的意义。在中国历史上，曾经有过负责接待周边民族集团所派使节的汉代的“大鸿胪”和唐代的“鸿胪寺”、负责处理与西藏关系的元代的“宣政院”等中央官厅，但作为直接管理复数的少数民族事务的中央官厅，清王朝的理藩院还是第一例。除了一名额外侍郎（定额外副大臣）由蒙古人担任以外，理藩院的负责人（尚书、侍郎）的官职全部被定为“旗缺”，并只任命满人出任。换言之，有关理藩院的事务是绝对不许汉人染指的。经过顺治、康熙和乾隆时代的改造，到1761年（乾隆二十六年）专管天山南部的维吾尔社会事务的徕

远司的设立为止，理藩院共拥有六个部门——典属司、王会司、理刑司、旗籍司、柔远司和徕远司。并先后制定、完善了《钦定蒙古律例》（乾隆六年）、《钦定理藩院则例》（嘉庆十九年，1814年）和《钦定回疆则例》（1814年）等有关统治藩部各地区的特别法律。

在藩部体系下采用的这些措施再次证明，清王朝设立藩部的首要目的，就在于牵制内地的汉人社会。而在中央政府中六部和藩部并存的双重政治构造说明，清王朝的最高统治者在成为中华王朝皇帝的同时，并没有放弃其民族政治同盟盟主的地位。清王朝统治者的这一双重的政治身份，证实了清王朝接受了辽、元等历代征服王朝的传统：利用内地汉人对北方少数民族集团的恐惧，从政治上、民族上、文化上和地域上构造起了一个多元化帝国构造和多元型天下体制。而在这个构造和体制之下，生活在天山南部各个绿洲社会中的维吾尔人也就被变成了只隶属于民族政治同盟体的、满人盟主的臣民。

但值得注意的是，源于多元化帝国构造和多元型天下体制思想的藩部统治政策，并不一定意味着清王朝完全信任被置于藩部中的各民族集团。清王朝仍然从各个方面采取了种种政策和措施以防止维吾尔人的反抗，其中最重要的两项措施，就是通过驻在大臣严密监视伯克和实行彻底的政教分离。

1758年（乾隆二十三年），下定决心发动战争以征服天山南部维吾尔社会的乾隆皇帝就如何统治征服之后的维吾尔社会指出："朕意不必用回人为总管，仍循其旧制，各城分设头目，统于驻扎伊犁之将军。"[32]也就是说，早在战争发动之前，清朝政府就已经决定了不在维吾尔社会内部设置统一的行政体制，而使互不统属互不关联的各个地区及当地伯克都直属于清王朝的政策。这种做法，首先是让维吾尔社会失去一体性，因而不可能形成一个统一强大的反抗力量。其次是尽管不直接干预地方行政，但通过伊犁将军和各地驻在大臣的管理监督，也可以大大地限制伯克的权力。

清王朝为了防止伯克剥削民众，同时为了抑制伯克形成地方势力，采取了以下的措施：（1）废止传统的伯克世袭制度，确立了伯克的补缺人选事宜（选拔推荐权）由驻在大臣掌握，然后由清王朝任命的制度；（2）导入了回避制度，即不许高级别的三品、四品伯克在其出身地区任官，五品、六品、七品伯克不得在其出生地任官；（3）将一部分职权规定为依什罕伯克的专管范围，并使阿奇木伯克与依什罕伯克二者互不统属，以分散阿奇木伯克的权力；（4）建立了高级伯克入朝参拜制度；（5）将不信任的伯克、和卓留居于北京。

清王朝征服天山南部的维吾尔社会以后，“因其教不改其俗”，即承认宗教学者（阿訇）作为维吾尔人的精神领袖掌握文化教育事业的现状，允许穆斯林们照常进行日常的宗教活动，并修缮了已故和卓们的“麻札”（圣者之墓）。但是清朝认为，维吾尔社会不安定的根源首先在于和卓家族的存在，为了巩固清王朝在维吾尔社会的统治，就要大力限制和卓的权力、努力消除和卓的权威。清王朝明令禁止苏菲教团进行集体礼拜，对于白山党和卓，除了逃往浩罕汗国的以外，都被送到北京，与维吾尔社会隔绝起来。对黑山党和卓的态度也是如此，因为黑山党和卓在清王朝征服回疆的过程中曾采取了协助的态度，清王朝在任命他们为伯克、给予其特权的同时，又使他们全都离开其传统的势力范围，送到别处任职。

清王朝为了削弱伊斯兰教的经济实力，规定维吾尔民众上缴清真寺、麻札和麦底里斯（伊斯兰教学校）的宗教税不在法定税金之内，将在瓦合甫地（穆斯林信徒向清真寺和伊斯兰教学校进献的土地）上耕作的“燕齐”编入普通户籍，使之成为清王朝政府的纳税人，清真寺的新任阿訇也须由伯克推荐并做担保，由驻在大臣进行任命。

清王朝在天山南部的维吾尔社会彻底贯彻了政教分离的原则。1760年（乾隆二十五年），乾隆规定：伯克是由清王朝政府任命，并向清王朝政府负责的地方官；严厉禁止和卓、阿訇干预行政，剥夺了他们监督

批评责难伯克的权力。乾隆还再三明令禁止任用阿訇为伯克，以及由伯克兼任阿訇，禁止清王朝驻在大臣与阿訇进行个人交际，也曾出现过阿奇木伯克因默认夫人“读黑经”，即参加苏菲教团集体礼拜活动被揭发、削职之事例。[(33)]清王朝承认伊斯兰法裁判官“哈孜”有调停民事纠纷、处理遗产分配、登记婚姻手续等司法权，但严格禁止伊斯兰法干预刑法和司法案件。咸丰时代的叶尔羌参赞大臣就曾因“查经拟罪”而被解职问罪。

清王朝还限制维吾尔人与邻近诸国之间的往来。其原因主要是白山党曾经把浩罕汗国作为从事反清活动的根据地。浩罕汗国是纳格什班迪教团势力很强的地区，而且当时的维吾尔人实际上也感觉不到与浩罕人在民族上的差别，自古以来，两个地区之间就有着频繁的经济交流和民间往来。在清王朝征服天山南部的维吾尔社会时逃往浩罕的喀什噶尔和卓家族，对于维吾尔社会依然保持着巨大的影响力，因此清王朝必须时时戒备着喀什噶尔和卓家族势力的复辟。乾隆时代以后，维吾尔人同浩罕之间的自由往来被禁止；到了嘉庆时代，阿奇木伯克与浩罕等国之间的通信也列入了被禁止之列。[(34)]

尽管清王朝自称是正统的中华王朝，但是他们出于维持满人对中国的统治这一目的，在从政治和经济上优待维吾尔上层，允许维吾尔人自治的同时，又将他们与汉人彻底隔离开来。然而另一方面，清王朝又时刻戒备着维吾尔人出现脱离清王朝的倾向，特别是对各种伊斯兰教的活动加以诸多限制，不承认维吾尔社会是一个统一的伊斯兰共同体（“乌玛”）。在清王朝的统治之下，维吾尔社会实际上成为一个介于中华社会与“乌玛”之间的存在。

四、和卓的“圣战”：民族隔离政策的危机

1765年（乾隆三十年），即清王朝征服天山南部的维吾尔社会后的第六年，乌什地区的维吾尔人就因不堪忍受阿奇木伯克阿卜杜拉和驻在

大臣素诚的剥削欺压，发动了大规模的暴动。这说明，清王朝统治天山南部的维吾尔社会的政策孕育着一个极大的危机，这就是伯克制所带来的维吾尔社会的阶级对立。

《钦定回疆则例》中有许多条针对伯克的禁令。从条文的详细程度可以看出，许多禁令都是因为伯克利用权力欺压、剥削维吾尔民众现象频发而制定的。从其他的清王朝文献中也可以看到，伯克不仅强夺他人妻女土地、独占农地用水，还随意增加“燕齐”数量等。清王朝在征服天山南部的维吾尔社会后，虽然实行了减税，但由于伯克的残酷剥削，维吾尔民众的经济负担反比以前加重，“民之畏官，不如畏其所管头目”，[(35)]民众更苦于伯克的剥削。

另一方面，由清王朝选派、基本上都是出身于满人的、握有推举和监视伯克及任命阿訇等大权的驻在大臣们，也通过伯克剥削维吾尔民众，甚至出现奸淫维吾尔妇女的现象。

进入19世纪以后，清王朝对驻在大臣的选任，也不再像以前那样慎重，以盘剥为目的进入天山南部的维吾尔社会担任大臣的人不断增加，驻在大臣的不法行为比过去是有过之而无不及。就在这种情况之下，清王朝在天山南部的维吾尔社会的统治，开始受到了喀什噶尔和卓家族发动的“圣战”的挑战。

喀什噶尔和卓之所以挑起“圣战”，与浩罕汗国的支持是分不开的。清王朝征服天山南部的维吾尔社会以后，浩罕汗国与清王朝缔结了朝贡关系，成了名义上的藩属国。其间，清王朝曾每年向浩罕汗国提供资金，让他们帮助监视喀什噶尔和卓家族。可是进入19世纪以后，浩罕政权逐渐发展成为一个强大的汗国。1817年以后，浩罕汗国多次向清王朝提出了免除本国商人关税的要求，并向清王朝要求在天山南部的维吾尔社会设立本国的“阿克萨卡尔”（“长老”之意，实为官吏）以对本国商人独自征税等贸易特权，甚至要挟清王朝如果不答应他们的要求，就释放喀什噶尔和卓。在其要求遭到清王朝拒绝后，浩罕立即转变态度，开始

支持喀什噶尔和卓家族势力挑战清王朝在维吾尔社会的统治。

由喀什噶尔和卓家族发动、旨在恢复他们在天山南部维吾尔社会统治权的“圣战”，先后共计进行了八次（1820年、1824年、1826年、1828年、1830年、1847年、1852年、1857年），其中特别是1820—1828年间由和卓张格尔（波罗尼都之孙）发动的四次“圣战”，时间最长，规模也最大，清王朝投入了1,000万两白银和36,000人的军队，用了七年的时间才将之镇压下去，最后捕获了张格尔并将他押送到北京处死。[(36)]

“圣战”受到了部分维吾尔居民的支持。1826年时张格尔从浩罕所带来的部队不过五百人，但在进入喀什噶尔地区以后，由于当地住民的加入，其军队迅速增加到一万人。这说明伊斯兰教在维吾尔社会中的影响并未因清王朝政府的限制而减弱。“圣战”之所以能获得当地维吾尔人的支持，对和卓的信奉是一个原因，另一个不可忽视的重要原因就是，驻在大臣及伯克的腐败导致了清王朝统治威信的急剧下降。

由喀什噶尔和卓家族接二连三发动的“圣战”，最后都以失败而告终。导致这一结果的原因，除了清王朝军队占有绝对优势以外，另一个原因是喀什噶尔和卓家族进入维吾尔人地区以后虐待和屠杀当地的黑山党，从而失去了维吾尔社会的一致支持。但是，每次圣战失败以后，也都有不少维吾尔人随和卓移居浩罕，到了19世纪50年代，居于浩罕的维吾尔人已达五万户，形成了喀什噶尔和卓的基本支持势力层。[(37)]

1828年为收拾“张格尔之乱”的残局而派往天山南部维吾尔社会的直隶总督、钦差大臣那彦成，向清王朝中央政府揭发了大量驻在大臣和伯克们的不法行为。清王朝政府根据那彦成的意见，决定重新严格考察驻在大臣的政绩，并增加驻在大臣的俸给数额以杜绝贪腐。但驻在大臣的不法行为是经维吾尔人伯克之手才能够得以实现的，而比起驻在大臣这些异民族的统治者来说，维吾尔伯克的剥削要更加残酷。[(38)]尽管如此，清王朝还是没有对伯克采取严厉的限制措施。张格尔之乱之后，清王朝政府试图通过改变伯克的配置以加强对农村地区的控制，分割了伯克的

管理地域，将原来的分别管理一个较大地区的征税和水利的一部分中、下级伯克，转为细分化以后管理一个地区的全部事务的伯克。[39]也就是说，在阶级对立日趋激化的同时，伯克的权力反而得到增强。为了解决财政困难，清王朝还在当地“卖官”，即定价出售伯克的官职，这给本来就机能不健全的伯克制又注入了新的毒素。

由喀什噶尔和卓家族发动的“圣战”，成为清王朝重新考虑在天山南部维吾尔社会所实行的民族隔离政策的契机。清王朝开始认识到，对和卓家族的叛乱没能防患于未然的原因之一就是出于民族隔离的考虑而在天山南部的维吾尔社会的防卫方针上采取了换防兵制。1830年的“和卓玉素甫叛乱”之后，清王朝从伊犁和中国内地分别向天山南部的维吾尔社会增派了三千骑兵和四千步兵，组织了一个新的军事防卫体系。[40]

因为整个国家已面临严重的财政困难，在镇压张格尔叛乱时，清王朝政府通过削减各省军费才筹措到了必要的经费，但这毕竟只是临时的措施。没收“圣战”支持者的财产、增加商业税、改铸普卢钱等增加当地财政收入的措施，也都因当地人口的严重外流而没能收到预期的效果。于是，清王朝政府开始允许中国内地的农民向天山南部的维吾尔社会移民。1832年，最早的“户屯”出现在巴楚地区。其后清王朝考虑到移民会影响当地维吾尔人的利益，曾一度决定停止屯田，但是迫于财政困难，两年后还是决定由中国内地的农民（汉人、回族）在天山南部的维吾尔社会实行屯田。

1864年6月，库车的回族居民得到消息，称清王朝政府因惧怕“西北回乱”波及新疆而正在计划屠杀新疆的回族居民，于是决定先行动手并于6月4日发动了暴动。之后，库车的维吾尔人也加入到暴动队伍中来，他们拥立了伊斯兰教领袖为领导人，使暴动迅速转化为一场“圣战”，数日之内就夺取了赛拉姆和拜城两座城池，并进而迅速攻占了天山南部的大城市阿克苏和乌什。

受到库车暴动的鼓舞，天山南部及新疆各地的穆斯林也相继暴动。

与库车暴动不同的是，这些暴动从最初就将攻击的目标定为“异教徒”“不信仰者”，也就是说这些后来的暴动从最初就具有“圣战”的性质。从组织上的特征来看，各地的“圣战”可分为三种类型：第一种是由回族发动的“圣战”；第二种是由伯克发动的“圣战”；第三种是在伊斯兰教领袖领导下的“圣战”。11月，在伊犁将军的驻地、北路的伊犁也发生了维吾尔人的暴动，伊犁也被暴动者占领，清王朝在新疆的统治体系因此全面崩溃。

民众对伯克制下的阶级压迫和剥削的不满，是1864年穆斯林暴动的一个原因。[(41)]但是所谓的维吾尔人，不仅仅是由同一个阶级的人们组成的集团。因为当时维吾尔社会的价值观、伦理观，都受到伊斯兰教规范的限制，维吾尔人考虑问题的方式当然也是伊斯兰教式的。从这个意义上说，各地的暴动都采取了“圣战”的形式，并因此获得众多的支持者，也是19世纪中叶的维吾尔社会的一种必然。

但是在清王朝的新疆统治体系崩溃以后，“圣战”也就失去了目标，暴动者开始分裂为各种各样的势力集团，在经过不断的争斗之后分别确定了各自的势力范围：库车和卓政权控制了库车、阿克苏和叶尔羌地区；斯的克伯克控制了喀什噶尔地区；哈比布拉哈吉控制了和田地区，维吾尔社会因此陷入了分裂的状态。这说明，当时散居在各个绿洲的、分属不同伊斯兰教派的、没有拥有独自统一的行政体制的维吾尔人还没有统一的民族意识。然而更值得注意的是，即使在这样一群没有统一民族意识的人们面前，清王朝的统治也是那样不堪一击。这足以说明：藩部体制下的清王朝对新疆维吾尔社会所采用的间接统治，完全是一个失败的统治方式。

结　论

毫无疑问，通过清王朝的统治，有更多的民族和地区直接进入了中国多民族国家的大家庭。然而，以上新疆的实例可以说明，清王朝在所

谓“藩部”地区采用的统治制度和所实施的各种统治政策，在性质上与在其前已经开始实施于中国西南地区的“改土归流”所显示的中国化的方向完全不同：它不仅是清王朝能够统治当地民族社会的手段，更是清王朝出于构建一个可以控制整个中国的政治体制的目的而进行的特殊设计。

从统治当地民族社会的层次上来看，清王朝在这些民族和地区中，当然也在尽力于维护社会的安定和实现经济的正常运行。清王朝在这些地区所实行的统治政策的一个重要特点，就是在社会制度上“因其教不改其俗，齐其政不易其宜”，并且在政治上通过使用当地民族社会上层实行间接统治，例如在对回疆（维吾尔社会）统治政策中所采用的伯克制度；而在经济上又在当地实行低税政策，例如在新疆地区几乎是全靠中央政府和内地各省的财政和经济支持，以便维持当地军政和民政。然而值得注意的是，即使对这些藩部地区，清王朝并非就是完全信赖了传统的民族社会上层。在新疆维吾尔地区，清王朝就对传统的伯克制进行了大改造。废除了伯克世袭制，新的人选由清朝驻在大臣推荐，最后还要由中央政府任命；并且导入了伯克任地回避制度，甚至不在维吾尔社会设置由上至下的统一行政体系，使各个伯克各不统属并且无法形成地方势力，进而造成整个维吾尔社会无法形成一体性。而对于维吾尔社会的伊斯兰教，清王朝虽然承认宗教人士为维吾尔人的精神领袖，允许穆斯林们照常进行日常的宗教活动，但是又彻底贯彻了政教分离的原则，严厉禁止和卓、阿訇干预行政和监督批评伯克，明令禁止了苏菲教团的集体礼拜活动，并通过不承认宗教税为法定税金的方法彻底削弱了伊斯兰教势力的经济力量。清王朝对维吾尔社会上层的不信任，当然与当初最终是通过军事手段征服了维吾尔社会有关。而在这种不信任的政策之下，维吾尔社会已经不再是过去那种自成体系的完整的伊斯兰社会。

从控制整个中国的政治体制的层次上来看，清王朝对于藩部地区实行各种政策的最主要特征，就是在政治上、经济上和文化上，将这些民族集团与地区同内地的汉人社会进行彻底隔离，严防这些民族集团和地区的“汉化”和“内地化”。清王朝的这一做法与历史上的征服王朝辽、元

相同，都是同样致力于建设一个多元型帝国构造或多元型天下体制，其目的就是将一些周边的地区和民族集团变成威慑力量，以对在人口上明显超越自己的汉人社会起到牵制作用。只不过是到了清代，作为统治民族集团的满人与汉人在人口比例上的差距显得更大。面对着数百倍大于自己的汉人社会，清王朝的做法也就更为巧妙。它通过“藩部”制度将蒙古、西藏和新疆的民族社会变为一个只与满人发生关系的金字塔形的民族政治同盟体，将进入这个政治同盟体的民族集团成员变为一个只服从于满人盟主（他在汉人社会中的身份是中华王朝的皇帝）的臣民，从而对内地的汉人社会产生了更加具有威慑力的牵制作用。

将维吾尔社会与汉人社会完全隔离起来，其真实目的并不是保护维吾尔人的利益不受汉人的侵害，而是阻止维吾尔人与汉人进行交流和吸收中华文化。然而，这一具有狭隘民族意识的统治政策，妨碍了维吾尔人形成中国国家意识和中国人意识，它不仅给清王朝的新疆统治留下了破绽，也是给王朝时代以后的近代中国社会留下的民族问题的病灶。从下一章就可以看到，尽管清王朝在19世纪末期开始致力于建设维吾尔人的“中国人意识”，但是当中国国家衰落之时，对于周边民族集团来说，中华文化已不再是唯一的具有绝对吸引力的文化，这时再来要求他们建立“中国人”的意识，不能不说为时晚矣。值得注意的是，不仅仅是维吾尔问题，影响了中国的近代历史进程，影响到现今中国的社会稳定，甚至可能影响中国前途命运的蒙古独立、西藏独立，同样也是发生在当年被清王朝列为藩部而被与中国内地相隔离起来的地区。这一现象，令人不得不再次深思当年清王朝所构建的多元型帝国构造或多元型天下体制的是非得失。

---

(1) 新免康：《“辺境”の民と中国》，《アジアから考える》3《周縁からの歴史》，东京大学出版会，1994，104页。

(2) 《钦定新疆识略》，卷3、卷12。

(3) 《钦定平定准噶尔方略》正编，卷14；但据维吾尔语文献*Tarihi Hotan*记载，清朝为压制黑山党势力，派军队400人护送波罗尼都返回新疆南部。

(4) 《大清高宗纯皇帝实录》，卷555。

(5) 《钦定新疆识略》，卷首。

(6) 《钦定平定准噶尔方略》，卷39、卷44。

(7) 清朝曾把其他被征服地区也称为“新疆”。由此可以得知，“新疆”并不意味着中国的新的领土，而是意味着清朝的新的统治地域。

(8) 片冈一忠：《清朝新疆统治研究》，雄山阁，1991，65页。

(9) 《大清历朝实录·高宗实录》，卷606。

(10) “回族”这一民族集团名称形成于20世纪，但是为了区别于新疆当地信仰伊斯兰教的居民，本章使用了“回族”来表示使用汉语的信仰伊斯兰教的这个群体。

(11) 《钦定回疆则例》，卷5。

(12) 《钦定乾隆朝理藩院则例·徕远清吏司》。

(13) 《钦定回疆则例》，卷1、卷2。

(14) 《钦定新疆识略》，卷8。

(15) 佐口透：《新疆ウイグル社会の農業問題——1760～1820》，《史学杂誌》第59卷第12号，1950，28—29页。

(16) 林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，台湾商务印书馆，1988，104页。

(17) 佐口透：《新疆ウイグル社会の農業問題——1760～1820》，25—26页。

(18) 濱田正美：《“塩の義務”と“聖戦”との間で》，《东洋史研究》第52卷第2号，1993。

(19) 林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，170页。

(20) 《大清历朝实录·高宗实录》，卷764。

(21) 华立：《清代新疆农业开发史》，黑龙江教育出版社，1995，134、164页。

(22) 阿拉腾奥其尔：《清代伊犁将军论稿》，民族出版社，1995，202—206页。

(23) 《大清历朝实录·高宗实录》，卷610、卷612。

(24) 林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，152页。

(25) 《钦定新疆识略》，卷8。

(26) 《回疆志》。

(27) 林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，302页。

(28) 林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，228页。

(29) 《大清历朝实录·高宗实录》，卷983。

(30) 新免康：《“辺境”の民と中国》，116页。

(31) 《大清历朝实录·圣祖实录》，卷2，另见赵云田：《中国边疆民族管理机构沿革史》，中国社会科学出版社，1993，301页。

(32) 《大清历朝实录·高宗实录》，卷571。

(33) 《钦定新疆识略》，卷3。

(34) 《钦定新疆识略》，卷3；《钦定回疆则例》，卷8。

(35) 《左文襄公奏稿》，卷53。

(36) J. K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, Volume 10: Late Ching 1800–1911,Cambridge University Press, 1978, p. 366.

(37) J. K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, Volume 10: Late Ching 1800–1911, p. 359.

(38) 《那文毅公奏议》，卷77。

(39) 堀直：《清朝の回疆统治についての二、三の問題——ヤールカンドの一史料の検讨を通じて》，《史学雑誌》第88卷第3号，1979。

(40) J. K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, Volume 10: Late Ching 1800–1911, p. 374.

(41) 新疆社会科学院民族研究所：《新疆简史》第2册，新疆人民出版社，1980，110页。

第八章　国际政治背景下的新疆建省：多民族近代国家建设的尝试

清王朝的藩部政策，表现出一个征服王朝在统治由多民族构成的帝国时，对汉人以外的少数民族集团所必然抱有的复杂心理：一方面希望利用他们来牵制内地的汉人，但另一方面又无法对他们完全信任。清王朝对民族政治同盟的倚重，其实是以汉人社会作为一种威胁到清王朝统治的势力而存在为前提的；事实证明，随着内地汉人社会对清王朝认同程度的加深，统治者们越来越注意应该如何扮演好中华王朝皇帝的角色。但是，如果在涉及蒙古、西藏和新疆这三个藩部地区的问题上仍然扮演民族政治同盟盟主的角色，那么清王朝只能依旧是一个多元型天下或多元型帝国。最早打破这一传统局面的事件，就是1884年的“新疆建省”。通过在新疆推行了“省制”，清朝正式废除了从1760年统治新疆以来一直实行的间接统治方式和传统的民族隔离政策，使新疆在藩部的三个地区中最早脱离了藩部体制。

中国许多历史著作都叙述过这段历史，各种文献都高度评价了清政府的举措，然而其中措辞几乎千篇一律：“巩固了边疆”“加强了国家统一”“削弱了地方割据势力”“发展了当地经济”“加强了边疆与内地的联系”。可以看出，评价的视线都停留在地方史和边疆史的层次。但是，无论是从新疆具有当年曾被改造为藩部这一事实的历史意义上，还是从建省当时中国社会所面临的国际政治环境的背景上，还是从这件事与中国的近代国家建设进程之间关系的角度上，“新疆建省”的意义都绝不仅限于地方史和边疆史的层次。从康熙六年（1667年）开始，清王朝陆续建立了18个行省，[(1)]但乾隆却特意将新疆指定为有别于一般“行省”的特殊地区——“藩部”之一。同样一个清王朝，为什么却在一百二十余年之后又将新疆作为废除“藩部”、扩大“省制”的第一个对象呢？[(2)]它是否与

当时围绕着新疆的严峻的国际形势有关？而清朝对新疆地方政治制度进行的这一重大改革，在整个中国建设近代国家的进程中又具有什么样的意义？这是本章想要回答的问题。

一、收复新疆的背景：19世纪后期英俄势力的入侵

1864年，起于新疆南部、由信仰伊斯兰教各民族集团参加的“圣战”，摧毁了清王朝经营了百余年的“回部”统治体系。然而“圣战”的果实，最后却落到了来自中亚地区浩罕汗国的阿古柏伯克手里。1865年1月，喀什噶尔和卓家族的布素鲁克汗和卓率领军队进入了喀什噶尔。作为司令官随和卓同来的浩罕将军阿古柏，在彻底消灭了残留于天山南部维吾尔社会的清军以后，又运用各种军事和政治手段，流放、杀害了以布素鲁克汗和卓为首的喀什噶尔和卓家族的成员，并在1866年12月和1867年6月，分别消灭了和田的哈吉政权和库车的和卓政权并处死了这两个政权的领导人，最终占领了天山南部所有地区。由于这一地区包括喀什、英吉沙、叶尔羌（今莎车）、和田、阿克苏、乌什和库车等七个大城，所以阿古柏的政权被称为“七城政权”或“喀什噶尔”。[(3)]

阿古柏本人并非维吾尔人，但他能统治维吾尔人长达十年之久，主要依赖于他的伊斯兰教政策：阿古柏试图通过伊斯兰教来消除维吾尔人对自己的生疏感，他经常做出一个虔诚的穆斯林的样子，人称阿古柏是“不礼拜就寸步不行”。他到各地访问时，一定会向伊斯兰教学校的学生和教职人员捐赠金钱和衣物，在攻打各地时也绝不会忘记参拜当地的麻札，甚至修缮了被自己消灭了的喀什噶尔和卓家族的麻札，还在各地设立伊斯兰宗教法庭，提高伊斯兰学者和教职人员的社会地位。[(4)]阿古柏的这些做法，换来了维吾尔社会的伊斯兰学者和教职人员的合作。但是，阿古柏在进行征服战争时采用卑劣的手段，消灭了君临维吾尔社会长达三百年之久的和卓家族，并残酷屠杀当地的维吾尔人，[(5)]以及将政权中的重要职务基本上都安排给他从浩罕汗国带来的人物担任，[(6)]这些

做法也引起了维吾尔民众的极大不满。

然而值得注意的是，即使如此，清王朝也并没有立即对阿古柏政权采取军事行动。一直到了1876年6月，在失去了对新疆的控制权整整十二年之后，清王朝才发动了收复失地的战争。从“收复新疆”的过程来看，这无疑是清王朝在其末年进行的一场最为辉煌的战争。清军所到之处，当地维吾尔人纷纷倒戈，投向清军一方，被逼得走投无路的阿古柏于1877年5月自杀身亡，到了同年12月，除了被俄国侵占的伊犁地区之外，清军收复了其余所有的领土。[7]清军势如破竹般的胜利，固然有当地民心所向的因素，但更重要的原因还是与清王朝志在必得，所以不顾当时内外交困局面，投入了大量的财力和兵力有关。那么，清王朝为什么会突然又对新疆地区在意起来了呢？从清王朝自身来说，当时无论经济、社会还是外交，各方面的状况都在日益恶化；能够促使清王朝在这样一个内外交困的时期中毅然发动这样一场战争的原因，就是在清王朝统治体系已经崩溃的新疆社会中发生了足以影响到中国未来前途的重要事件，这就是英俄两大帝国主义势力的入侵。

曾经在清王朝统治下的新疆，事实上是一个在英俄两大帝国主义势力之间起缓冲作用的地带。然而，阿古柏政权的成立，给沙皇俄国和英国的势力渗透到新疆地区提供了可乘之机。1864年的暴动之后，新疆一时成为一个独立的政治单位，于是沙俄和英国都希望利用这个机会将新疆划入自己的势力范围。而阿古柏为了获得统治维吾尔社会的合法地位，在努力争取了奥斯曼帝国支持的同时，还主动接近了企图从印度地区北上的英国势力。

沙皇俄国涉足新疆的历史，可以上溯到1847年向清王朝政府提出要求赋予俄国商人在伊犁、塔城和喀什地区通商权之时。经过反复交涉，俄国通商的要求到了1851年时才得到清王朝政府的同意，但是又被限制在了伊犁和塔城两地。[8]清王朝政府最初拒绝俄国商人到喀什是为了避免引火烧身，因为一旦俄国势力出现在新疆南部，必然会刺激到已侵占

了印度的英国势力。[(9)]直到1857年英国人阿道夫（Adolph Schlagintweit）来到之前，英国与新疆南部也没有任何直接的交往，而这位进入了新疆南部的英国人也很快就被当时占领着喀什的瓦里汗和卓所杀害。然而，客观地说，并没有任何直接的数据可以证明这位英国人的新疆南部之行具有某种政治的背景和目的。[(10)]

1858年，英国在镇压了印度大起义之后，解散了东印度公司，改由英国政府对印度实行直接统治。1860年，俄国借调停与攻入北京的英法联军之间的关系，诱迫清王朝政府签订了“中俄北京条约”，取得了俄国人在喀什通商和在喀什、伊犁和塔城三地居住和传教的权利。[(11)]俄国对新疆地区的渗透，使英国越发感到有必要对抗日益南下中亚的俄国扩张势力。随着19世纪60年代清王朝在新疆南部统治体系的崩溃，南部成为大国政治的真空地带，这更加深了英国对俄国扩张的担心，从而加快了自己向这一地区扩张的步伐。[(12)]

1868年12月，英国商人沙吾（Shaw）来到喀什。阿古柏将其奉为上宾，前后会见了三次。沙吾之行为英国上层提供了许多关于这一地区的情报，同时还带去了阿古柏希望与英国交好的消息。就在1868年沙吾来到喀什之后不久，一个俄国使团也来到了喀什。但是因为阿古柏对俄国心存芥蒂，这个以一名陆军大尉为团长的代表团因此受到了冷待，结果无功而还。[(13)]据说阿古柏在没有来到天山南部之前，曾经在塔什干城下与侵入浩罕汗国的俄国军队发生过激烈的战斗，而1865年时在与俄军战斗中战死的浩罕宰相阿利姆·库尔，当年对阿古柏还有过栽培之恩。[(14)]

1870年，英国的印度总督府派出了以道格拉斯·福尔萨斯（Douglas Forsyth）为团长、沙吾随行的使团来到了喀什。阿古柏因为当时正在东部的吐鲁番与回族作战，无法与使团会见，只能通过代理人向使团购买了数量可观的武器。[(15)]在1870年前后，浩罕汗国与布哈拉汗国先后沦为沙俄藩属，希瓦汗国也是朝不保夕。中亚三国的命运，促使企图依赖大

国力量维持其长期统治的阿古柏改变了其对俄方针。1872年，他接待了由考尔巴尔斯男爵（Boron　Kaulbars）为团长的俄国使团，并与之签订了《俄国——喀什噶尔条约》，其中包括俄国与喀什噶尔双方商人的自由通商、俄国商业代表常驻喀什和对俄国商人征收关税率为2.5%等内容。[(16)]这个条约是外国政府与阿古柏政权之间签订的第一个条约。俄国不仅从中得到了以前从清王朝无法得到的新疆南部的自由通商权、低关税和治外法权等项特权，更重要的是，它还创下了一个外国政府与建立在清王朝领土上的非法政权缔结“条约”的先例。这不仅危害了清王朝的主权和领土的完整，又成为近代以来外国政府为本国利益而与分裂中国势力相勾结的最早的事例。

不甘落后的英国于1873年12月再次派出以道格拉斯·福尔萨斯为团长的使团，这个由300人组成的使团答应向阿古柏提供军事援助，受到了阿古柏的热烈欢迎。一位英国人记载了这场阿古柏与使团的会见：“正式接见呈交殿下在12月11日举行，那一天我国政府赠送给爱弥尔的礼物，由一百多人抬着呈交殿下。有包括两门小炮的各种枪枝、花瓶等等。但这位统治者最感高兴的友谊象征则是女王陛下的亲笔信。”[(17)]而根据一份写于1908年的维吾尔文献的记载，英国女王曾经给阿古柏写信，直接提出：“请不要与他国、而只与我国缔结友好关系。如果你需要武器与士兵，我会向喀什噶尔派遣一位领事和一到两万的士兵。如果这样也不能战胜敌人，我会派遣更多的士兵，由我们双方提供给养，60年后，你将新疆南部交给我们。”[(18)]由于史料的限制，无法判断这封由维吾尔文献所提供信件的真伪，但是从文献本身写作的年代来看，可以看出当地的维吾尔族居民已经意识到英国人有企图纳新疆南部于其势力范围内的野心。

1874年2月2日，道格拉斯与阿古柏政权签订了《英国——喀什噶尔条约》。条约的主要内容有，英国承认阿古柏为喀什噶尔的爱弥尔（王），允许双方商人自由通商，英属印度当局免征来自喀什噶尔商品的关税。阿古柏政权同意英国在喀什噶尔设立公使级代表和享受最惠国

领事待遇的商务代表，同意英国商人的居住权，承诺对来自英属印度的商品只征收2.5%以下的低关税，在没有得到英国代表和商务代表的同意之前不得检查英国商人的住宅、仓库和商品等。通过这项条约，英国取得了比俄国更多的特权，包括自由通商权、治外法权、居住权、低关税和最惠国待遇。[(19)]

条约不仅让英国的势力渗透到了新疆南部，也让英国得到了比俄国更多的经济利益。当时的天山南部英俄商品泛滥，条约签订后的1874年一年之内，就有价值为80万俄国卢布的茶叶、布匹、染料由印度输入到了这里。而在1876年一年内俄国商人向这一地区的进口只是价值24.8万俄国卢布的铁器、锡、糖、火柴、布匹、烟草和染料等。[(20)]与《俄国——喀什噶尔条约》一样，《英国——喀什噶尔条约》从国际法上来说不能称之为正式的条约。然而，甚至能够与当地一个非合法的政权签订条约一事，反而可以证明当时作为世界第一资本主义强国的英国，与俄国一样都对新疆南部地区具有强烈的兴趣。

1873年，阿古柏派遣自己的侄子赛义德·阿古柏·汗作为特使访问英属印度、俄国和奥斯曼土耳其。赛义德首先来到印度，就英国与阿古柏政权如何保持友好关系一事进行了长时间的会谈。[(21)]毫无疑问，比起与俄国的关系而言，阿古柏更加愿意并且主动地接近英国。因为对于阿古柏来说，获得大国的支持对维持自己长期统治维吾尔地区有利，至少，获得英国的军事支持就是一个极大的收获。

英国对阿古柏政权的军事支持，开始于道格拉斯的访问，由道格拉斯交给阿古柏的英国的礼物中就有几百支火枪。英国在1875年里通过土耳其——印度通道又向阿古柏政权输送了大炮8门，火枪2200支。俄国人起初以为这些都是来自奥斯曼土耳其的支援，在他们看来，本来自己的军事装备就很落后的土耳其肯将最新式的武器送给阿古柏政权，似乎有点儿不可思议。[(22)]1875年“为呈交沙皇的礼物”而来到喀什的俄国军官在事后提出的报告中说到，阿古柏的军队装备有大量的英国武器。他曾

经看到6000名拿着英国造的火枪的士兵，在英国的援助下，喀什城里已经建起了制造大炮和修理火枪的工厂。[(23)]1876年10月来到喀什的俄国使节，更是说阿古柏的军队装备了8000支英国造的火枪。[(24)]毫无疑问，在英国的援助下，阿古柏的军队装备得到了极大改善。与此同时，一个亲英政权的出现，让英国在新疆南部筑起了一道防止俄国势力波及殖民地印度的防波堤。

但是在新疆北部，即阿古柏统治地区以外的地区，俄国却借清王朝在这里的统治体系崩溃之际，取得了与清王朝讨价还价的巨大资本。当初，伊犁地区的清军在受到信仰伊斯兰的居民的“圣战”攻击时，伊犁将军明绪曾经考虑向俄国借兵进行镇压。[(25)]清王朝政府犹豫再三，最后虽然同意了明绪的要求，但仍慎重提出了兵权绝不可交于俄国、借来之兵须归清军指挥的原则，并就此在京与俄国公使进行交涉。[(26)]可是就在清王朝得到了肯定的答复后，由明绪派部下荣全赴俄国西伯利亚总督府具体接洽时，俄方却以上司公文未到为借口而拒绝出兵。然而就在清王朝统治体系崩溃，明绪也带着全家焚火自尽之后不久，俄国西伯利亚总督府却突然主动向荣全提出要去帮助“收复”。[(27)]尽管被荣全识破用意而遭到拒绝，俄军仍然在1871年5月进入伊犁地区，名为替清王朝“代为收复”，实为趁人之危、趁火打劫，直接占领了伊犁地区。[(28)]

俄国和英国两个帝国主义列强的侵略，使新疆问题成为一个国际政治的问题；而他们围绕着势力范围的划分所发生的冲突，又让清王朝在这一地区的主权遭遇到了根本性的挑战。如果注意到当初在新疆统治体系崩溃之后，清政府并没有表现出急于恢复之意的往事，就可以看出，正是英俄两国势力对新疆的渗透和侵略，才促使清政府最终下定了收复新疆的决心。

二、“塞防论”与“海防论”：近代国际政治与领土

1871年9月1日，清政府发出了一封关于处理俄国占领伊犁地区问题

的上谕。这封上谕一边指示代理伊犁将军荣全就接收伊犁事宜与俄国谈判，一边任命哈密帮办大臣景廉为乌鲁木齐都统并筹划如何收复乌鲁木齐，以便阻止俄国在非法侵占伊犁之后，再以代清政府“收复”之名进而侵占新疆北部的玛纳斯与迪化（乌鲁木齐）。[29]

之后，清政府不仅筹建收复新疆部队的指挥系统，而且将驻屯在东北地区的部队向新疆方面转移，开始了一系列准备收复新疆的军事准备。1873年11月，左宗棠攻克肃州，镇压了陕甘回民起义。清政府于1874年3月5日即指示左宗棠征集用于收复新疆的部队。[30]同年5月23日清政府又以同治帝名义向左宗棠发出上谕，指示西征部队应设法尽早进入新疆。这件上谕发出的时间，是在清王朝政府收到荣全的奏折之后不久。在这封奏折中，负责与俄国谈判接受伊犁事宜的荣全断言，俄国已将伊犁视为其当然领土，“包藏祸心，已非一日”，并且是“得陇望蜀”，企图以伊犁为跳板进而将其势力扩张到整个新疆地区。[31]

俄国占领伊犁，以及俄英两国私自承认了一个建立在清王朝领土上的非法政权，相继与阿古柏政权签订条约的做法，当然严重地侵害了清王朝主权和领土的完整。然而应该看到的是，这些事件实际上是发生在一片当时清王朝已经失去控制权的土地上。如果清王朝确实在意这片土地在其维护主权与领土问题上的存在价值，那么当初在由信仰伊斯兰教各民族集团参加的“圣战”推翻清王朝在新疆南部的统治体系的1864、1865年时，就应该尽早采取各种行动，做出收复的努力。清王朝在俄国占领伊犁前后，在新疆问题上的反应可谓大相径庭。这一切说明，清王朝在意的并不是对新疆的统治权问题，而是英俄势力侵入新疆地区并与阿古柏政权签订条约等事件可能给整个清王朝统治体制带来的影响和冲击。

早在1873年2月，总理衙门就向左宗棠询问对伊犁问题的看法，左宗棠回答道：“俄人久踞伊犁之意，情见乎词。尊处持正论折之，实足关其口而夺其气。惟自古盛衰强弱之分，在理亦在势。以现在情形言

之，中国兵威且未能加于已定复叛之回，更何能禁俄人之不乘窃据。”所以，左宗棠得出的结论是：“欲杜俄人狡谋，必先定回部，欲收伊犁，必先克乌鲁木齐。”[(32)]之后不久，清王朝政府也在给左宗棠的上谕里指出：“中国不图规复乌鲁木齐，则俄人得步进步，西北两路已属堪。且关外一撤藩篱，难保回匪不复啸聚肆扰近关一带。关外贼氛既炙，虽欲闭关自守，其势不能。”[(33)]这明确说明了清王朝急于收复新疆的目的，在于遏制俄国继续扩张的势头。“现在统筹全局，究应如何办理之处，着该大臣酌度机宜，妥筹具奏。”就这样，清王朝将对新疆问题的判断和处理方法，全盘托付给了一直强调俄国威胁，对俄国侵略抱着高度警惕的左宗棠。[(34)]

1874年3月清军开始出关，先头部队于7月抵达了哈密。但是，正在清王朝准备大规模用兵新疆之际，东南海疆发生了震惊清王朝上下的日本出兵台湾事件。1874年5月，日本借口为1871年遇到风暴漂流到台湾的琉球渔民被原住民杀害一事报仇而出兵台湾。日本出兵台湾，是近代日本发动的第一场对外侵略战争，当时琉球在名义上是“日清两属”，所以清王朝政府当初并不相信日本真正出兵侵略了清王朝领土台湾，5月11日还向日本政府发出照会要求澄清事实。在受到西方列强侵略的同时，又开始受到原为东方小国日本的侵略，日本出兵台湾的事实给了清王朝政府以极大的冲击，政府内部立即兴起一片必须立即加强中国东南海防的呼声。尽管日本于11月间从台湾撤兵，但是这个事件仍然成为促使清王朝末年统治阶层认识到国际政治局势正在发生巨大变化的一个重要契机。

清王朝政府内部加强海防的呼声不断高涨，但是对外的巨额战争赔款和在国内的频繁用兵，使清王朝财政捉襟见肘，“海防西征，力难兼顾”，[(35)]李鸿章1874年底在“筹议海防六条”中提出：“原奏筹饷一条，近日财用极绌，人所共知。……只此财力，既备东南万里之海疆，又备西北万里之饷运，有不困穷颠蹶者哉。”[(36)]所以他提出停止对新疆的军事行动，撤退已经进入新疆的官兵，“可撤则撤，可停则停，其停撤之

饷，即匀作海防之饷”。[37]因此，围绕着是否应该收复新疆的问题，清王朝政府内部展开了大争论，所谓的“海防塞防论争”就是在这种情况下出现的。

李鸿章的停西征、建海防之论虽然由财政问题而出，可是左宗棠则明确指出，是重“海防”还是重“塞防”，实质上是一个如何看待俄国威胁的问题。他在1975年（光绪元年）4月的《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》中写道：“今之论海防者，以目前不遑专顾西域，且宜严守边界，不必急图进取，请以停撤之饷匀济海防。论塞防者，以俄人狡焉思逞，宜以全力注重西征。”[38]塞防派之所以视俄国为大敌，是因为俄国从面积上看是西洋最大国家，地理上又距中国最近，而其侵占伊犁的手法又较英美法等国更为狡狯无赖，所以对于清王朝来说俄国是最具有侵略威胁的国家。正是因为俄国的这种性质，如果清王朝针对陆地上来自俄国的侵略采取果断行动，远隔重洋来自海上的西洋列强的侵略气焰自会大大收敛：“西北无虞，东南自固。……论者又谓海疆之患，不能无因而至，视西陲之成败以为动静。”[39]

其实，对于李鸿章来说，因新疆问题而突出出来的财政问题不过是他此次强调应该更加重视“海防”的一个突破口而已。1873年7月，即日本出兵台湾之前，李鸿章就在他的《筹议黄运两河折》中提出：“国家治安之道，尤以海防为重。”[40]在1874年（同治十三年）6月的《派队航海防台折》中，李鸿章又提出抽调左宗棠的部队到山东、江苏的沿海地区要冲处防守驻屯。[41]1874年11月，李鸿章在他的《筹议海防折》中再次分析指出：“历代备边，多在西北。其强弱之势，主客之形，皆适相埒，且犹有中外界限。今则东南海疆万余里，各国通商传教，来往自如，麇集京师及各省腹里，阳托和好之名，阴怀吞噬之计。一国生事，诸国构煽，实为数千年来未有之变局。”[42]正是在这样的“大变局”面前，李鸿章才会产生必须摈弃中国传统的防务思想，将防务重点移至海防上来的意识。

李鸿章认为，新疆因为“北邻俄罗斯，西界土耳其、天方、波斯各回国，南近英属印度”，与多国接壤，所以时时处于外国势力的觊觎之中，因而也是一个必然引起国际争端，尤其是与新兴的帝国主义发生冲突的根源。“喀什噶尔回酋新受土耳其回部之封，并与俄英两国立约通商，是已与各大邦勾结一气。不独伊犁已也，揆度情形，俄先蚕食，英必分其利，皆不愿中国得志于西方。而论中国目前力量，实不及专顾西域。师老财痡，尤虑别生他变”，“外日强大，内日侵削，今昔异势。即勉图恢复，将来必不能久守”。在敌强我弱，弱肉强食的国际政治的现实面前，与其全盘皆输，不如丢卒保车。也就是说，李鸿章放弃新疆的思想，是以他对清王朝在国际社会中与各国列强之间的实力对比发生不可逆转之变化的认识为基础的。

而左宗棠则认为，即使来自海上的“泰西诸国”勾结起来，其对中国的危害性也大大低于俄国。因为“泰西诸国”只是为了“通商取利”，而非为了侵占领土。“窃维泰西诸国之协以谋我也，其志专在通商取利，非必别有奸谋。缘其国用取给于征商，故所历各国一以占埠头、争海口为事，而不利其土地人民。盖自知得土地则必增屯戍，得人民则必设官司，将欲取赢，反有所耗，商贾之智，固无取也。”(43)相比起对来自海上、只知谋利而不谋地的“泰西诸国”来，左宗棠将来自西北陆地边疆的俄国的威胁要看得严重得多。他认为俄国占据伊犁只是侵略中国的第一步，“俄人攘我伊犁，势将久假不归。……我师日迟，俄人日进”，所以他得出的结论是，“停兵节饷，于海防未必有益，于边塞则大有所妨”，故而“宜以全力注重西征”。(44)

从以上论证内容就可以知道，这场海防与塞防之争的实质其实是关于欧洲列强进入新疆究竟会给“中国”带来多大威胁这一问题。直隶总督李鸿章从地缘政治学的角度出发，主张新疆难逃沙俄和英国势力的威胁，因此清王朝实在没有必要每年花费数百万两银子去守卫那么广袤的沙漠地带，他说：“新疆不复，于肢体之元气无伤；海疆不防，则腹心之大患愈棘。”(45)而与李鸿章的观点相对，陕甘总督左宗棠等人坚决主

张，必须同时同样重视西北的陆上防卫和东南的海上防卫。因为对于中国来说，沙俄与英国一样，甚至是一个危险程度超过英国的国家，他们强调："自撤藩篱，则我退寸而寇进尺"，"重新疆者所以保蒙古，保蒙古者所以卫京师"。[(46)]结果，左宗棠等人的意见占了上风，1875年5月，清王朝政府任命左宗棠为"钦差大臣"，"督办新疆军务"。在清王朝政府的支持下，左宗棠解决了兵员粮饷问题，于1876年4月派遣刘锦棠率领大军挥师出关西进，打响了收复新疆的战争。

其实，无论是强调重"海防"还是强调重"塞防"，两派都是在国际政治的视野下计算收复新疆对于清王朝的得失。重"海防"者提出："新疆不复，与肢体之元气无伤；海疆不防，则腹心之大患愈棘"，而重"塞防"则以为："若此时拟停兵节饷，自撤藩篱，则我退寸而寇进尺。不独陇右堪忧，即北路科布多、乌里雅苏台等处恐亦未能晏然"。无论是主张收复还是主张放弃，双方其实都不是就事论事、就地论地，而是在事关清王朝整体命运的宏大背景下分析"新疆"的意义。例如，李鸿章在提出放弃新疆、专重海防时实际上有着一条更为着眼于长远的思路："欲图振作，必统天下全局，通盘合筹而后定计。"[(47)]也就是说，李鸿章尽管认为新疆对于整个清王朝来说并不是一个重要的组成部分，但是却清醒地认识到，处理新疆问题的方针会牵动清王朝的"天下大局"，故须"通盘合筹"。

在收复新疆的问题上，"塞防论"之所以能够战胜"海防论"，就是因为双方对新疆的领土价值认识不同，而"塞防论"的看法得到了清王朝最高统治者的支持。李鸿章以为，18世纪50年代乾隆皇帝平定新疆已是得不偿失，而之后不仅每年须为维持统治付出一定财力，同时也给自己留下了一颗烦恼的种子："新疆各城自乾隆年间，始归版图，无论开辟之难，即无事时岁需兵费尚三百余万，徒收数千里之旷地，而增千百年之漏卮，已为不值。"[(48)]但是，左宗棠却认为乾隆之所以开辟新疆，那是另有一层深意："高宗先平准部，次平回部，拓地二万里。北路之西，以伊犁为军府。南路之西，以喀什噶尔为军府。当时盈廷诸臣，颇以开

边未已，耗泽滋多为疑，而圣意闳深，不为所动。盖立国有疆，各有攸宜也。”[(49)]按照左宗棠的解释，一个国家当然要有自己的疆土，而乾隆当初之所以不顾朝廷大臣们的反对，动用巨大人力财力平定了新疆，却是因为乾隆知道开辟、经营新疆之举，对清王朝也有“攸宜”。

从清王朝统治新疆的政策中，可以看出新疆的存在对于清王朝的贡献何在。前文已经提及，清王朝是将新疆地区作为一个军事自治领，乾隆任命了“总统伊犁等处将军”，推行了军府制度。伊犁将军不仅是新疆的最高军事长官，也是最高民政长官，乾隆时就将这一职位定为“旗缺”。在伊犁将军之下，清王朝在天山南北各地分别驻扎参赞大臣、办事大臣、领队大臣和军队，负责各地防卫和监视当地民族上层。这些大臣除极个别的汉军八旗人和蒙古贵族之外，满人占了绝大多数。[(50)]

自乾隆时代开始，新疆在清王朝政治体制中一直被定位为一个与内地不同的构成部分——“藩部”的一部分。清王朝的藩部包括蒙古各部、西藏和新疆各个信仰伊斯兰的民族集团。在各个民族地区，清王朝实施了与内地不同的政治制度，例如在蒙古人、哈萨克人地区实行札萨克制，在新疆南部的维吾尔社会（回部）实行“伯克制”，这些制度实质上又是一种赋予当地民族以自治权的制度。清王朝以此褒奖当地援助了清王朝平定准噶尔和天山南部的蒙古和维吾尔上层，按其势力范围大小确定品位级别，借此与他们进一步加深盟友关系，并通过他们对当地民族社会进行间接统治。在种种特殊政策之下，藩部成了一个相对独立于内地和汉人社会之外的多民族联合的政治同盟体。

作为一个征服王朝，清王朝同样致力于构筑一个多元型帝国构造或多元型天下。多元型帝国构造的原理之一，就是通过赋予当地民族社会上层以自治权利的手法，阻止藩部人民认同中国和中华文化。出于这一目的，在清王朝有意设计的多元化帝国构造中，王朝的主权领域范围实际上并不十分清晰。例如，“理藩院”不仅管理藩部，还负责处理与周边国家甚至与俄国的关系。而李鸿章之所以提出“新疆不复，与肢体之元

气无伤”，说明他看出了当年乾隆帝定位新疆为藩部的用意及其后遗症，可谓是一语道破天机。也正是因为如此，李鸿章才敢于主张将新疆从清王朝的主权领域中划分出去：“招抚伊犁、乌鲁木齐、喀什噶尔等回酋，准其自为部落，如云贵粤蜀之苗猺土司、越南朝鲜之略奉正朔可矣。”(51)

从李鸿章的这段话中就可以知道，清朝末年时的最高统治集团显然明白乾隆皇帝当年对新疆在清王朝整个政治体制中的定位，以及制定如此新疆统治政策的用意。然而，他们却遇到了一个乾隆当年完全没有料想到的问题。当年乾隆在新疆问题上考虑的是如何利用民族隔离，保持国内政治平衡，而逼迫清朝政府今天在新疆问题上重新进行考虑的，却是如何面对外来侵略的问题。从塞防论者的言论中可以感觉出，他们实际上已经能认识到在近代帝国主义列强的侵略面前，清朝政府不但不能再搬当年乾隆所定治理新疆的老一套路数，而且还必须解决乾隆治理新疆政策留下的后遗症，那就是如何明确主权领域范围即领土界限的问题。而李鸿章所提出的“略奉正朔”实际上还是隔靴挠痒，从根本上解决不了主权领域范围的问题，所以它也就不可能阻止俄国进一步侵略扩张。当李鸿章建议的局限性被认识到之后，能够清楚明确主权领域范围的“新疆建省”就被埋下了伏笔。

然而，就在清军收复新疆的战斗顺利进行之际，为了确保自己通过阿古柏政权在新疆得到的权利，英国开始通过外交途径向清王朝施加压力，甚至发生了英国直接要求清王朝承认阿古柏政权为独立主权国家的插曲。(52)先是英国驻清公使威妥玛（Thomas Francis Wade）在北京对清王朝提出要求，当此举并不奏效后，又在伦敦对“清国出使英国钦差大臣”郭嵩焘施加压力。

作为中国历史上第一位驻外使节的郭嵩焘，于1877年1月21日来到了伦敦。郭嵩焘原是由清王朝为英国外交官马嘉理（Augustus Raymond Margary）在云南被景颇人杀害一事向英国赔罪而被派遣来的，这使他

在与英国的各种交涉中显得先天性地底气不足。当时正值俄国与土耳其战争一触即发之际，英国要求清王朝承认阿古柏政权为独立主权国家的真正原因，是在于通过扶植自己的势力打击气焰嚣张的俄国。[53]1月27日，当时在英国的威妥玛受英国外相之命拜访郭嵩焘，提出了要清王朝停止进攻的要求，但为郭嵩焘所拒绝。[54]之后威妥玛数次与郭嵩焘交涉，[55]沙吾及道格拉斯等曾经与阿古柏政权有过交往的英国人也积极活动。[56]5月，阿古柏的特使赛义德·阿古柏·汗来到伦敦意图求见郭嵩焘，也遭到了拒绝。[57]

但是，在俄土战争爆发之后，英国政府瞒着郭嵩焘任命了沙吾为驻喀什噶尔公使，也就是要从外交上承认阿古柏政权为独立的国家。郭嵩焘得知此事后，于1877年6月15日向英国政府提出抗议，要求取消任命。英国对郭嵩焘的请求迟迟不做正面回答，反而借此在6月23日再度派威妥玛前来交涉。[58]由于当时的通信条件，左宗棠所部在新疆的胜利进展，以及阿古柏已于5月自杀的消息当时还没有传到伦敦。交涉的结果是，原本就有强烈的“海防论”思想的郭嵩焘表示同意在成为清王朝“藩国”、交还数城等条件下，清王朝承认阿古柏政权的独立。[59]这个结果，实际上与威妥玛当初向清王朝提出的要求以及李鸿章所说“准其自为部落，略奉正朔可矣”相差无几，根本无法明确清朝在新疆的主权领域范围问题。在威妥玛的强烈要求下，郭嵩焘还于7月17日在威妥玛家中会见了阿古柏的特使。[60]但因为左宗棠所部已经收复了达坂城、吐鲁番和托克逊，对阿古柏政权的作战已是胜利在望，清王朝政府当然不会接受英国的要求。[61]阿古柏政权的迅速崩溃，使英国政府通过外交压力迫使清王朝承认阿古柏政权为独立国家的企图成为泡影。

英国之所以敢于要求清王朝西征大军停止进攻，郭嵩焘之所以会同意阿古柏政权独立立国，都与当年清王朝模糊了主权领域范围的藩部体制及多元型帝国构造难脱干系。例如，郭嵩焘就认为：“与其穷兵靡费以事无用之地，而未必即能规复，何如捐以与之，在中国不失为宽大之名，在喀什噶尔弥怀建置生成之德。”[62]在这里，郭嵩焘不仅没有将喀

什噶尔看作中国领土不可分割的一部分，甚至认为允许阿古柏政权在这里立国，对于中国王朝来说不失为一个向周边表现宽容忠厚、以“德”示人的机会。郭嵩焘在给李鸿章的信中还说道：“去岁威妥玛代为之请，嵩焘谓当俯顺其心，与为约誓，令缴还各城，但得一镇守乌鲁木齐之大臣，信义威望足以相服，可保百年无事。”[(63)]郭嵩焘根本就是以清王朝对待周边国家的态度对待占据喀什噶尔的阿古柏政权，这说明即使是中国第一代近代外交家的郭嵩焘，当时也还没有具备成熟的近代国际秩序中的主权国家、主权领域范围的意识。

三、废除间接统治政策：从藩部之民到国家之民

重新掌握了天山南部的维吾尔社会的清王朝，没再考虑重建伯克制，而是设立了临时的行政机关——“善后局”，首先着手恢复经济，这也是清王朝放弃之前的间接统治政策的一个征兆。

实际上，在左宗棠所部收复新疆的战斗开始并收复吐鲁番之后，清王朝的最高统治阶层就开始向左宗棠征求意见，希望他就收复新疆后的统治方针提出方案：“喀什噶尔首依附彼族，尤易枝节横生。伊犁变乱多年，前此未遑兼顾，此次如能通盘筹划，一气呵成，于大局方为有裨。该大臣亲总师干，自以灭此朝食为念。而如何进取，如何布置，谅早胸有成竹，为朝廷纾西顾之忧。其即统筹全域，直抒所见，密速奏闻。”[(64)]从这里可以看出，清王朝统治者其实已经很清楚地意识到，要想防止俄国和英国的侵略，就要收复和保卫新疆，而要保卫新疆，就可能不得不重新调整新疆在整个清王朝政治体制中的定位。

收到上谕之后，左宗棠于1877年（光绪三年）6月提出《遵旨统筹全局折》，正式提出在新疆建省的建议：“窃维立国有疆，古今通义。规模存乎建置，而建置因乎形势，必合时与地通筹之，乃能权其轻重，而建置始得其宜。……至省费节劳，为新疆画久安长治之策，纾朝廷西顾之忧，则设行省，改郡县，是由不容已者也。”[(65)]而清王朝朝廷收到

左宗棠的奏折后，很快就发出上谕，要求左宗棠“揆时度势，将如何省费节劳，为新疆计久远之处，与拟改行省郡县一并通盘筹划，妥议具奏”。(66)

如果从近代国家的视点上观察，可以看出左宗棠的这段话至少涉及以下几层意思。

第一，过去中国历代王朝都有“疆”，即领土的意识；第二，领土规模的大小取决于统治体制，即“建置”；第三，“建置”必须“因乎形势”，必须“合时与地”；第四，清朝从前的“建置”做不到让新疆“久安长治”，无法“纾朝廷西顾之忧”；第五，新疆的“久安长治之策”，只有和内地一样，“设行省，改郡县”。总之，左宗棠已经意识到中国传统的疆域意识与近代的领土意识不同，尤其是清朝从前的新疆统治体制，无法应对当时形势。

尽管左宗棠提出“设行省”，但是可以看出他仍然从各个角度做出努力，以解释新疆建省并非为脱离清王朝“祖制”之举。比如在《遵旨统筹全局折》中，他如此解释建省的意义：“我朝定鼎燕都，蒙部环卫北方，百数十年无烽燧之警，不特前代所谓九边皆成腹地，即由科布多、乌里雅苏台以达张家口，亦皆分屯列戍，斥堠遥通，而后畿甸晏然，盖祖宗朝削平准部，兼定回部，开新疆立军府之所贻也。是故重新疆者所以保蒙古，保蒙古者所以卫京师。西北臂指相联，形势完整，自无隙可乘。若新疆不固，则蒙部不安，非特陕甘山西各边时虞侵轶，防不胜防，即直北关山，亦将无晏眠之日。”

左宗棠尽管在表面上一直强调他之所以提出“新疆建省”的建议不过是继承了当年乾隆平定新疆的思想，然而事实上，他心里很清楚“新疆建省”不仅否定清王朝的“祖制”，而且关系到是否改变清王朝政治体制的性质，甚至是一个关系到“天下”未来方向的问题。因为事关重大，他知道自己一个人是负不起责任的，故而在《新疆应否该设行省请饬会议折》等奏折中，左宗棠又反复请求让众大臣广为议论，由清王朝最高统

治阶层作最后决定："新疆拟改行省郡县，虽久安长治之良图，然事当创始，关系天下大局，非集内外臣工之远猷深算，参考异同，则思虑未周，筹策容多疏误。……仰恳皇上天恩，饬下军机大臣总理各国事务衙门六部九卿及各省督抚臣，将新疆应否改设行省郡县，从长计议具奏。"[(67)]

清王朝最高统治阶层当然知道"新疆建省""事关重大"，但是在1878年正月二十一日回答宗棠的上谕中依然指示："至新疆应否改设行省郡县，事关重大，非熟悉该地方情形，难以悬断。此时遽令内外臣工议奏，亦未必确有定见。仍着左宗棠详悉酌度，因时制宜，如果改设行省郡县，实有裨于大局，即着将何处应设省分，何处分设郡县及官缺兵制一切需用经费，妥议章程具奏。"[(68)]从清王朝最高统治阶层的这种态度中可以看出，他们不仅十分信任左宗棠，而且并不反对在新疆推行与中国内地相同的省制。清王朝之所以能够如此看待"新疆建省"，无疑与当时围绕着新疆的国际局势有关，尤其是看到俄国迟迟不肯交还他们乘机占据的伊犁地区一事有关。[(69)]

1878年（光绪四年）7月20日，清王朝委任了礼部右侍郎、代理盛京将军崇厚为"出示俄国钦差大臣"。[(70)] 12月31日到达圣彼得堡的崇厚，直到1879年3月才争取到与俄国就交还伊犁地区进行谈判的机会。吃了下马威的崇厚，不顾清王朝的反复告诫，[(71)]"轻率定议画押"，1879年10月间与俄国签订了《伊犁条约》。[(72)]主要内容除了支付俄国银五百万两、承认俄国人或取得俄国国籍者在新疆和蒙古地区进行贸易和免税的特权之外，还包括将霍尔果斯河以西及位于伊犁南部特克斯河地区划归俄国等。[(73)]俄国的侵略野心重重地警醒了清王朝，虽然在崇厚回国以后通知俄国对此条约不予批准，并重新任命了大理寺少卿曾纪泽再次出使俄国谈判力图挽回损失，更在光绪七年正月的一天之内分别发出多个上谕，除了指示新疆方面的左宗棠等、乌里雅苏台将军与科布多参赞大臣、库伦办事大臣等直接注意俄国动向、加强戒备之外，又指示天津的李鸿章调动部队增强张家口的驻防力量，指示山西的曾国荃调动部队增

强绥远的驻防力量，指示河南的宋庆调动部队前往奉天加强当地驻防力量，指示南洋的刘坤一等注意俄国在海上的动静以及是否与日本勾结等情况："此次俄国所议条约，多所要求，万难允准奏。虽已另派曾纪泽前往再议，而该国心怀叵测，诡谲多端，不可不先事防范，用拆狡谋。天津遮罩京师，关系全域"，"惟该国不遂所欲，其伺隙启启衅，必须有备无患"，"该国不遂所欲，难保不滋生事端"，"必须严密设防，方能有备无患"。[(74)]由此可知，俄国在交还伊犁谈判过程中所表现出来的对伊犁地区的领土野心，使清王朝更加明白了保全新疆领土的意义。换言之，俄国通过对伊犁地区的领土野心让清王朝感到的威胁，促使清王朝最高统治阶层最终下定了改变对新疆的统治政策以维护新疆为领土一部分的决心。

曾纪泽的"伊犁交涉"可谓一波三折，曲折艰辛。在付出了一定的代价以后，清王朝终于于1881年收回了伊犁地区。1880年8月，清王朝政府任命刘锦棠替代左宗棠为"钦差大臣督办新疆军务"。1882年8月，刘锦棠参照并修订了左宗棠等人的设想，在《遵旨拟设南路郡县折》中，向朝廷提出了以乌鲁木齐为新疆首府，全境分为镇迪道、喀什道和阿克苏道三道（光绪十二年又增伊塔道），[(75)]以甘肃与新疆同为一省的具体建省方案。[(76)]这一建议于当年12月得到批准，1883年刘锦棠奉旨开始任命新疆南部各地官员，1884年11月16日（甲申年九月二十九日）清王朝任命刘锦棠为"甘肃新疆巡抚"。[(77)]至此，新疆正式导入省制。

还应该看到，在收复新疆并推进新疆建省的问题上，清王朝政府之所以积极支持左宗棠的设想，是因为左宗棠在为清王朝算了一笔国际政治账的同时，还为清王朝算了一笔经济账。"至省费节劳，为新疆画久安长治之策，纾朝廷西顾之忧，则设行省，该郡县，是由不容已者也。"[(78)]左宗棠在新疆战事顺利进行之际，即已开始考虑如何营建长久经营新疆的基础。他认为，"新疆善后事宜，以修浚河渠、建筑城堡、广兴屯垦、清丈地亩、厘正赋税、分设义塾、更定货币数大端为最要"。[(79)]左宗棠经营新疆财政的思路，就是要在当地广开税源、增加税

收。

在当地广开税源，固然包括厘金和茶税，但是首在增加农业税收。而增加农业税收以清丈土地为第一步，“若丈量完事，并加入北路续增及开渠成熟地亩，新赋合算自更有增无减”。[(80)]事实上，左宗棠在新疆广开税源的意义不仅仅只是解决财政问题。清王朝此前在新疆也通过伯克等当地的统治阶层征税，但是这种做法，不仅使大部分税收为当地统治阶层中饱私囊，非但不能成为支持财政的主要力量，而且造成了当地人民只知有当地统治阶层，而不知有清王朝的结果。而此次是将在内地实行的地丁合一的税收制度运用到新疆，由国家统一税收。这固然有经济榨取的成分，然而其意义不仅在于支援财政，更在于可以加深当地居民对于国家的意识。

要扩大农业税收，最终的方法还是扩大耕种土地面积和增加农业生产人口。“修浚河渠、建筑城堡、广兴屯垦”，都是左宗棠在这方面的具体措施。在战后或恢复生产或开垦新的土地，需要“修浚河渠”，收复新疆的部队在战斗之余，即已开始帮助吐鲁番等地修建水利。有了耕地就需要有人来耕种，所以要“建筑城堡、广兴屯垦”。除了兵屯以外，还有民屯与犯屯。民屯即由关内来的流民，或退伍之士卒组成的屯垦集落，对他们计户授田，大致为上地一户60亩，中地一户90亩，下地一户120亩。光绪十二年开始置犯垦，该年有陕西、甘肃、山西、直隶、山东、河南的1500余名犯人被遣送新疆，分别安插在新疆北部各地。民屯及犯屯人口最初皆无资本，由政府编两人为一户，十户选一屯长，五十户选一屯正，借给种子、购买农具耕牛费用、修建房屋费用、最初的口粮和生活费用等。刘锦棠奏请所有遣犯一律命令家族成员同行，垦地缴税后，一律免罪为民。[(81)]应该注意到，随着这些措施而进入新疆的人民，基本都是汉人。

随着招民屯垦政策的实施，内地商人也大量进入新疆。清朝政府广为招商，在通过商人为屯垦民带来生产数据和生活物资的同时，还盯上

了商人的腰包，仅光绪四年秋至五年夏就征收了十八万两的厘税。“此外税课折色，有照常征收者，有并入厘税征收者。就厘税言之，各局册报自四年秋至五年夏，不足一年，已收银十八万有奇，亦称入款大宗。如伊犁事定，商货畅行，则厘务自有起色，故勿论也。”[82]而商人们亦为政府为支持屯田而发散给屯民的银两所吸引。其实收复新疆战斗开始，即有大量商人随军行动，发战争之财。而战后商人的大举入新，不仅符合了屯垦的需要，同时也将内地的商品、生活习惯和价值观带进了新疆当地的民族社会。

清朝政府此时的经济目标是促使内地与新疆开始打成一片，而从清王朝最高统治阶层支持左宗棠在新疆各地设立义塾一事中还可以看出，他们实际上还赞成对新疆当地民族居民推行汉化政策。左宗棠回顾了19世纪60年代清王朝统治体系崩溃的历史，认为作为统治者的清王朝官吏与当地民族居民之间言语不通，政策和政令均借伯克之口传达，是造成长期以来互相不理解和对立的根本原因。“新疆勘定已久，而汉回彼此扞格不入，官民隔阂，政令难施，一切条教均借回目传宣，壅蔽特甚。”所以他在建省之前开始就在各地开设义塾，重金延请教师，以使当地居民能够“通晓语言”。但是，正如左宗棠在奏折中也谈及的那样，他的最终目的却是“化彼殊俗，同我华风”，所以使用的教材除了《千字文》《三字经》《百家姓》之外，还有《孝经》《诗经》《论语》《孟子》等儒家经典。

“将欲化彼殊俗，同我华风，非分建义塾，令回童读书识字，通晓语言不可。臣与南北两路在事诸臣，筹商饬各局员防营，多设义塾，并刊发千字文、三字经、百家姓、四字韵语及杂字各本，以训蒙童，续发孝经小学，课之诵读，兼印楷书各本，令其摹写。拟诸本读毕，再颁六经，俾与讲求经义。迭据防营局员禀，兴建义塾已三十七处……并请增建学舍，颁发诗经论孟，资其讲习。”[83]新疆建省后，刘锦棠继续左宗棠之政策，在新疆南北各地增设义塾，[84]并颁奖励方法，“有能诵一经熟谙华语者，不拘人数多寡，即送该管道衙门复试，详由边疆大员援照

保举武弁之例，咨部给予生监顶戴，待其年已长大，即准充当头目”。[(85)]以后又设置了提学使，此为后话。[(86)]

以上各项在经济和文化领域内的措施，都是以新疆建省为前提而在省制正式导入之前即已开始实施的。可见，左宗棠经营新疆的思路，就是从经济上通过与内地一体化以在当地扩大税源，从文化上让当地居民接受中华文化的熏陶以增强他们的国家意识。其性质可以一言蔽之，即彻底铲除从前的清王朝统治政策所造成的横亘于内地与新疆之间、汉人与当地民众之间的人为屏障，让二者混然一体。这一思想，在其后伴随正式导入省制而来的政治制度改革中，表现得更为清晰。

首先是官制改革。各地原属武官系列的参赞大臣、办事大臣、领队大臣一律被撤销，而以文官系列的知府、同知、知州、知县代替。南疆驻扎部队停止换防，[(87)]各地兵力，均受巡抚节制。伊犁将军专管边防，[(88)]巡抚成为新疆的最高长官。[(89)]新疆官制变化的意义，其实不在官制自身。伊犁将军职务内容的变化，说明清王朝已不再把新疆看作是满人的军事自治领。从前包括在新疆也实行的理藩院官制，意味着清王朝以藩部地区为满人民族政权的根据地。但是在新疆建省以后，前后九位巡抚中只有第七任为满人，新疆各地方的官僚，也基本上全由汉人担任。[(90)]换言之，在新疆实行文官制度，既意味着废除了新疆的军府制度，也意味着不再将新疆看作是藩部的组成部分。清王朝通过“新疆建省”，明确了新疆与实行文官制度的内地一样，都是国家主权领域范围的一部分。

再者就是废除通过当地民族上层进行间接统治的方式，而代以由清王朝官僚直接进行统治。维吾尔地区各地的伯克“概行裁去”，“约为乡约”，“不可以官目之”。[(91)]吐鲁番地区也实行改土归流，虽然留下吐鲁番王的名号，但剥夺了王的统治权力。哈密王及蒙古各部札萨克的地位虽然得以保留，但是同时又将他们的领地编为府县并任命了府县官僚，通过双重的统治体系对札萨克的世袭权力进行了限制。[(92)]乾隆的间接统

治政策原为笼络当地民族集团上层而设，因此抛弃间接统治政策实质上意味着清王朝放弃了通过周边民族集团牵制内地汉人的政治传统。更重要的是，当建立起与内地同样的官僚行政组织，实现了政体和政令的统一之后，伯克、王公、札萨克不再是国家行政官僚体系的一部分，当年只知有伯克、王公、札萨克，而不知有清王朝的当地各族居民从此成了国家之民。

随着“新疆建省”，汉人从此可以成为新疆的最高行政长官，汉人科举出身者从此能够被作为清王朝政府的官僚派往新疆各地，大量汉人因“移民实边”到了包括天山南部维吾尔地区的新疆各地。为了让当地各民族居民逐渐接近和接受中华文化，清王朝政府在各地建立官费学堂，推进对维吾尔儿童的汉语教育。随着新疆被明确界定为国家主权领域范围内的组成部分、当地的维吾尔人被定性为国家之民，新疆的“中国”化和维吾尔的“中国人”化进程，实质上就是拉近了新疆与内地、维吾尔人与汉人之间的距离。

结　论

19世纪末年，德国公法学家格奥尔格·耶利内克（Georg Jellinek）提出了有名的国家三要素学说，指出一个政治共同体只有在具备了领土、人民、主权三个要素之后才能成为一个国家。该学说取材于欧洲的历史：三十年战争（1618—1648年）让神圣罗马帝国权威扫地，战后签订的威斯特伐利亚和约，宣告了以主权国家体制为重要标志的近代国际关系的成立。事实上，“主权”只是一个抽象的概念，“领土”与“国民”才是构成主权国家的实体，因为只有在真正明确了主权的领土上，才能够培养具有共同国民意识的民众，从而最终建设起一个近代国家的形式。正是在这个意义上，“新疆建省”给中国带来的变化值得引起注意。

在分析中国建设近代国家进程时，尤其不能忽视在确定主权领域范围的过程中确定“领土”与建设“民族”二者之间的互动关系，这是因为清

王朝传统的统治政策让边疆地区成了一个在确定主权领域范围问题上的关键地区。作为一个传统的多民族国家，中国边疆地区的传统居民形式要么为汉人以外的一个民族集团，要么为多个民族集团杂居。而中国最后一个王朝——清王朝因为建立了藩部制度，从而在这里模糊了中国的主权领域范围。这就使得中国在建设近代国家过程中在确立主权领域的范围时，不仅要面临在边疆地区确定领土的任务，而且必须同时大力强化边疆地区居民对于国家的认同意识。二者之间不仅互为因果，更互为手段和目的。而清王朝在边疆地区真正开始做到这一点的，就是1884年的“新疆建省”。

“藩部”制度是清王朝一项重要的政治制度，它也是清王朝借以维持自己民族政权性质的一个根本性标志。1884年的“新疆建省”使新疆脱离了这一制度，这是清王朝开始放弃“藩部”制度的开始，因此也是清王朝开始放弃自身民族政权性质的开始。但是“新疆建省”的意义远不仅止于此，因为“藩部”制度是基于多元型天下体制和多元型帝国构造的思想。因此，开始放弃“藩部”制度而对周边民族所在地区实行直接统治，也是中国放弃追求天下国家形式和传统帝国思想的开始。所以，“新疆建省”的历史意义，不仅在于清王朝改变了它的统治政策，更在于它标志着中国人开始转变自己的国家思想和民族集团意识。此后的事实也说明，“新疆建省”这场政治改革直接关系到了中国建设近代国家过程中确立主权领域的范围——确定“领土”和确认“国民”——建设“国族”的问题。

近代中国所面临的国际政治局势，其实是推动晚清政治体制改革的一个动力。而俄国和英国势力对新疆的侵略与渗透，又是一个迫使清王朝不得不重新确认主权领域范围的契机。虽然中国历史上的多重型帝国构造或多元型帝国构造，都没有近代意义上的清晰的领土和主权领域意识，而作为一个多元型的帝国，清王朝要确认自己的主权领域，就不得不从整理自己的多元型帝国构造开始。因为清王朝的多元型帝国构造实质上是以民族集团划界，对多元型帝国构造的整理，事实上也就是清王

朝梳理王朝与民族集团之间的关系。在确认主权领域范围的过程中，占统治地位的清朝统治者不仅抛弃了民族牵制的思想和民族隔离的政策，甚至鼓励和支持以中华文化来同化其他原来属于藩部的民族集团，以便强化边疆居民的国家意识。因此，在确认主权领域范围的同时实质上也开始了建设“国民”进程的“新疆建省”，在中国近代国家建设进程上，其实具有开启性的意义。

“新疆建省”是中国建设近代国家进程的第一步。但是应该注意到的是，这是一个建设多民族近代国家的尝试。在这一点上，“新疆建省”与清末的“新政”性质完全一致，但是又与“新政”同时期的“革命”运动的方向完全对立。这是因为，以孙中山为首的清末革命家们发动民族革命的目的在于推翻中国内部的清王朝政权，而“新疆建省”的原始动力来自通过保卫边疆以对抗外部帝国主义势力对中国主权领土的侵略，因此出现在“新疆建省”视野中的近代国家是一个多民族国家的形式。我们也不能因为此后中国走向了建设“民族国家”的方向，就轻易地贬低这段历史的意义。

---

(1) 学术界一般认为康熙六年（1667）建立18行省，但关于其中湖广、陕西、江南三省各自一分为二的时间还有争论。如长沙理工大学刘范弟教授《湖南建省考疑》（《湖南社会科学》1992年第2期）认为，湖南建省从康熙三年（1664）开始，雍正七年（1729）最后完成，经过了一个相当长的时期。但毫无疑问，都是新疆建省之前久远之事。

(2) 1907年，清王朝又设立了奉天、吉林、黑龙江等东北三省。

(3) Molla Musa Sayrami, *Tarihi Hamidi*, Millatlar Nashriyati, 1988.

(4) Molla Musa Sayrami, *Tarihi Hamidi*, pp. 497–503.

(5) 据*Tarihi Hamidi*和*Tarihi Hotan*等维吾尔文献记载，亚库布·伯克为镇压民众的反抗，屠杀了和田五万多维吾尔人，毒杀了白山党的卡塔罕·和伽和吉其吉罕·和伽，并将瓦力罕活埋在井里。

(6) 新免康：《ヤークーブ·ベグ政権の性格に関する一考察》，《史学雑誌》96卷4号，1987。

(7) 《新疆图志》，卷116；但据*Tarihi Hamidi*等维吾尔语文献记载，亚库布·伯克是被维吾尔人尼亚兹·伯克毒杀的。

(8) 《伊犁塔尔巴哈台通商章程》，见李济琛、陈加林主编《国耻录》，四川人民出版社，1997，60—61页。

(9) 《筹办夷务始末》咸丰朝卷1、卷5，中华书局，2008。

(10) Demetrius C. Boulger, *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*,London, Wm. H. Allen & CO. , 1878, p. 214.引用该书时参考了中译本，包罗杰：《阿古柏伯克传》，商务印书馆翻译组译，商务印书馆，1976，后同。

(11) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, pp. 429–430.

(12) A.N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，凌颂纯、王嘉琳译，新疆人民出版社，1980，160页。

(13) A.N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，凌颂纯、王嘉琳译，新疆人民出版社，1980，7页。

(14) 江上波夫编：《中央アジア史》，山川出版社，1987，628页。

(15) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, p. 215.

(16) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, p. 219；A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，38—39页。

(17) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, p. 230.

(18) Molla Musa Sayrami, *Tārīkh-ī Khāmīdī*［伊米德史］，Millatla Nasriyati, 1986, pp. 429–430.

(19) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, pp. 322–329；包罗杰：《阿古柏伯克传》，257—262页。

(20) A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，37—67页。

(21) *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashgar*, p. 220.

(22) A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，172页。

(23) A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，162页。

(24) A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，170页。

(25) 《大清穆宗毅皇帝实录》，卷124。

(26) 《筹办夷务始末》同治朝，卷30，中华书局，2008；《大清穆宗毅皇帝实录》，卷124，华联出版社，1964。

(27) 《筹办夷务始末》同治朝，卷82；曾毓瑜：《新疆靖寇记》，见《征西纪略》卷四，载中国史学会主编《回民起义》第3册，神州国光社，1952，45页。

(28) 编写组编著：《沙俄侵略中国西北边疆史》，人民出版社，1979，218页。

(29) 《筹办夷务始末》同治朝，卷82；黄丙焜、徐鼎藩、李征煦、杨调元：《勘定新疆记》卷一，见中国史学会主编《回民起义》第4册，神州国光社，1952，340页。

(30) 《筹办夷务始末》同治朝，卷93。

(31) 《筹办夷务始末》同治朝，卷93。

(32) （清）罗正钧：《左宗棠年谱》，岳麓书社，1983，245页。

(33) （清）王彦威纂辑，王亮编，王敬立校：《清季外交史料》光绪朝卷1，文海出版社，1964。

(34) （清）王彦威纂辑，王亮编，王敬立校：《清季外交史料》光绪朝卷1，文海出版社，1964。

(35) 李鸿章：《筹议海防折》，见沈云龙主编，章洪钧、吴汝纶编《李肃毅伯（鸿章）奏议》卷4，文海出版社，1968。

(36) 李鸿章：《筹议海防六条》，见吴汝纶编《李文忠公全集》奏稿卷24，文海出版社，1965。

(37) 李鸿章：《筹议海防六条》，见吴汝纶编《李文忠公全集》奏稿卷24，文海出版社，1965。

(38) 左宗棠：《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》，见《左宗棠全集》奏稿卷46，上海书店出版社，1986。

(39) 左宗棠：《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》。

(40) 李鸿章：《筹议黄运两河折》，见章洪钧、吴汝纶编《李肃毅伯（鸿章）奏议》卷4。

(41) 李鸿章：《筹议黄运两河折》，见章洪钧、吴汝纶编《李肃毅伯（鸿章）奏议》卷4。

(42) 李鸿章：《筹议海防折》。

(43)　左宗棠：《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》。

(44)　左宗棠：《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》。

(45)　《筹办夷务始末》同治朝，卷99。

(46)　《左文襄公奏稿》，卷46。

(47)　李鸿章：《筹议海防六条》。

(48)　李鸿章：《筹议海防六条》。

(49)　左宗棠：《复陈海防塞防及关外剿抚粮运情形折》。

(50)　章伯锋：《清代各地将军都统大臣等年表》，中华书局，1965，154—194页。

(51)　李鸿章：《筹议海防六条》。

(52)　（清）郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，岳麓书社，1984，234页。

(53)　（清）郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，岳麓书社，1984，234页。

(54)　曾永玲：《郭嵩焘大传》，辽宁人民出版社，1989，251页。

(55)　（清）郭嵩焘：《英外相调处喀什噶尔情形折》，杨坚校补，见《郭嵩焘奏稿》，岳麓书社，1983，372页。

(56)　（清）郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，257页。

(57)　（清）郭嵩焘：《英外相调处喀什噶尔情形折》；郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，200、235页；（清）刘锡鸿：《英轺私记》，岳麓书社，1986，162页。

(58)　（清）刘锡鸿：《英轺私记》，150页。

(59)　（清）郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，234页。

(60)　（清）刘锡鸿：《英轺私记》，149页。

(61)　曾永玲：《郭嵩焘大传》，255页。

(62)　（清）郭嵩焘：《英外相调处喀什噶尔情形折》，373页；王彦威纂辑，王亮编，王敬立校：《清季外交史料》，卷11。

(63)　（清）郭嵩焘：《伦敦致李伯相》，见沈云龙主编《养知书屋诗文集》，卷11，文海出版社，1968。

(64)　左宗棠：《遵旨统筹全局折》，见《左宗棠全集》奏稿，卷50。

(65)　左宗棠：《遵旨统筹全局折》，见《左宗棠全集》奏稿，卷50。

(66)　左宗棠：《遵旨统筹全局折》，见《左宗棠全集》奏稿，卷50。

(67) 左宗棠：《新疆应否该设行省请饬会议折》，见《左文襄公奏疏》续编，卷70。

(68) 左宗棠：《新疆应否该设行省请饬会议折》。

(69) 例如光绪六年五月的上谕指出：“左宗棠奏覆陈新疆宜开设行省、请先简督抚一折，所拟建置事宜，颇为详悉。惟现在伊犁尚未收复，布置一切，不无窒碍。所有新疆善后诸务，仍著该督因地制宜，次第筹办。”（《大清德宗景皇帝实录》，卷113）

(70) 《大清德宗景皇帝实录》，卷74。

(71) 例如六月中给崇厚的上谕指出：“俄人久踞伊犁。此次虽允交换，其欲藉此要挟图占便宜，固在意中。然利害所关，必当权其轻重。未可因急于索还伊犁，转贻后患。即如通商一节，所该地方甚广，流弊滋多。分界一节，欲于原定界址外，再图侵占。即偿款一节，虽据布策云，并无因利多索之心，然书目究未言明。以上三端，均尚未有成议，若遽行弛禁，彼又得步进步，多所要求。办理转致棘手。崇厚务当力持定见，总宜将通商分界偿款三端议定后，与交还伊犁，同时并举，方为妥善。”（《大清德宗景皇帝实录》，卷96）

(72) 《大清德宗景皇帝实录》，卷99。

(73) 《伊犁条约》（又称《崇厚条约》），见李济琛、陈加林编：《国耻录》，324—326页。

(74) 《大清德宗景皇帝实录》，卷180。

(75) 刘锦棠：《拟设伊塔道等官折》，见袁大化总裁，王树枏、王学曾编：《新疆图志》，卷101，奏议11，上海古籍出版社，1988。

(76) 刘锦棠：《请以新疆并归甘肃疏》，见袁大化总裁，王树枏、王学曾编：《新疆图志》，卷101，奏议11。

(77) 《大清德宗景皇帝实录》，卷195，华联出版社，1964。

(78) 左宗棠：《遵旨统筹全局折》。

(79) 左宗棠：《经陈新疆善后事宜折》，见《左文襄公奏疏》续编，卷76。

(80) 左宗棠：《经陈新疆善后事宜折》。

(81) 曾问吾：《中国经营西域史》，新疆地方志办公室影印本，原书［上海］商务印书馆，1936，432—433页。

(82) 左宗棠：《经陈新疆善后事宜折》。

(83)　（清）左宗棠：《经陈新疆善后事宜折》。

(84)　（清）袁大化总裁，王树枬、王学曾编：《新疆图志》，卷38，学校1。

(85)　（清）刘锦棠：《裁撤阿奇木伯克等缺另设头目并考试回童分别给予生监顶戴片》，见《刘襄勤公奏稿》，卷3，文海出版社，1964。

(86)　（清）刘锦棠：《会奏迪化学额折》，袁大化总裁，王树枬、王学曾编：《新疆图志》，卷101，奏议11。

(87)　《大清德宗景皇帝实录》，卷113。

(88)　（清）刘锦棠：《请定伊犁塔尔巴哈台事权折》，见袁大化总裁，王树枬、王学曾编《新疆图志》，卷101，奏议11。

(89)　（清）刘锦棠：《各城旗丁并归伊犁满营添设抚标增置总兵等言额兵片》，见《刘襄勤公奏稿》，卷3。

(90)　（清）袁大化总裁，王树枬、王学曾编：《新疆图志》，卷27，职官6。

(91)　刘锦棠：《裁撤阿奇木伯克等缺另设头目并考试回童分别给予生监顶戴片》；刘锦棠：《酌裁回官恳赏回目顶戴折》，见袁大化总裁，王树枬、王学曾编《新疆图志》，卷100，奏议10。

(92)　《刘襄勤公奏稿》，卷15。

第九章　构筑“中华民族国家”：西方国民国家理论在近代中国的实践

在历史即将进入20世纪之际，古老的多民族国家中国遇到了一个新的问题：在全世界都开始追求Nation State时，中国人究竟应该如何处理近代国家建设与多民族国家传统之间的关系？实际上，当时间刚刚迈进新的世纪，大多数中国人仍然还没有想清楚这个问题时，“中华民族”一词就已经横空出世，出现在中国人的面前。随着时间的推移，尤其是外敌的侵略将“中华民族”一度推到了生死存亡的关头之后，“中华民族”的概念逐渐深入人心，人们越来越习惯于将许多问题都放在“中华民族”的层次上来进行思考。

然而，“中华民族”究竟是“民族”还是“国民”？抑或是代表国家？不得不说这个名词其实至今缺乏一个科学的定义。这个也许当年该词诞生时在很多人看来根本不是问题的问题，却一直困扰着力图从理论上解释20世纪以来中国建设近代国家历程的研究者们。因为民族是构成多民族国家的单位，而国民则是构成国民国家的单位，所以民族与国民很难同时使用在关于同一个近代国家建设过程的叙述话语中。这个问题虽然可以认为是一个Nation究竟应该如何翻译的问题，但是这只是我们这些后来之人的认识。事实上，当年近代中国思想家们在接受“民族”这个词时，已经对此后中国的近代国家建设进程有过非常明确的考虑。我们今天的困惑，其实是来自后来的历史过程并没有遵从他们当初关于“民族”“国民”“国家”之间关系的设计。为了解开这个困惑，既有必要回顾当年的近代中国思想家们为什么会有那样的设计，又有必要思考中国在此后的历史进程中为什么没有遵从他们当初的设计。

一、“驱除鞑虏”：“中华”在近代的再认识

1894年11月24日，孙中山先生在夏威夷的檀香山成立了政治团体“兴中会”。关于成立这一组织的理由，《兴中会章程》做了如下说明：“是会之设，专为振兴中华，维持国体起见。盖我中华受外国欺凌，已非一日，皆由内外隔绝，上下之情罔通，国体抑损而不知，子民受制而无告，苦厄日深，为害何极。兹特联络中外华人创兴是会，以申民志，以扶国宗。”“华人”指的是中国国民，“国体”指的是中国国家，而受到外国列强侵略的“中华”，却包括了整个中国国家或全体中国国民。出现“子民”一词，证明这个章程中没有提及“主权在民”的问题。也就是说，从这个章程的内容中还看不到明确的“反清”意志，至少在这个时点上，清王朝的统治民族集团——满族也没有被明确排除在“中华”之外。

但是仅仅两个月后，孙中山先生就在香港修正增补了《兴中会章程》，明确地将推翻清王朝对中国的统治定为兴中会的目标。兴中会会员的入会誓词“驱除鞑虏，恢复中华，建立民国”中的所谓鞑虏或胡虏，很明确指向来自北方的民族集团——满族，到了这个时点上，满族便被排除于“中华”之外了。

清朝末期民族革命思想的高涨，是将满族排除于“中华”之外的直接原因。而民族革命思想的高涨，又是和“汉族”民族意识的产生直接相关的。据说，是梁启超在他1901年所写的《亡国篇》中，第一次使用了“汉族”一词。“皇皇种族，乃使之永远沉沦，其非人心哉！夫驻防云者，则岂不以防我汉族哉！”[(1)]但是从大量的文献中可以看出，事实上当时的人们更愿意使用的还是“汉人”“满洲”或“满人”。例如，1903年1月29日在东京留学生新年联欢会上，马君武和刘成禺做了“排满”演说，他们主张：“不排除满洲的专制、恢复汉人的主权，就救不了中国。”[(2)]

从中国历史来看，每当出现强大的王朝之时或其后，王朝的名字也就成了生活在或曾生活在中国王朝直接统治之下的人们的自称或他称，“秦人”“汉人”“唐人”“宋人”“明人”等均属此类。其中因为汉唐时代

中国王朝的影响力更大，所以“汉人”与“唐人”的称呼就更具有生命力。但是如果将“汉人”与“唐人”相比，可以发现，除了在时代上汉王朝更早于唐王朝之外，两者更重要的一点不同在于，早在唐朝之前的五胡十六国时代，中国就曾出现过“汉”“胡”对峙的历史，而“汉人”一词当时就发挥过区别“胡人”的作用。清朝末期的思想家之所以选择“汉”作为自己民族集团的名称，也许正是因为看上了这一点。

但是五胡十六国时代使用“汉人”以区别于“胡人”时，主要是从文化制度的角度。而近代思想家使用“汉人”时，则带上了强烈的种族意识。如前边提到的《亡国篇》中，除了个别“汉族”以外，还大量出现了“汉人”“汉民”“汉种”“汉种之人”等词。(3)“汉族”一词的出现，本身就是这种种族意识的表现。事实上，许多文章都没有把“汉人”和“汉族”区分开来。(4)然而，无论是“汉人”或是“汉族”，无一例外，都是相对于“满人”和“满族”而言的。近代汉民族意识的萌发，首先都是来自这种“反满”的意识。

关于未来中国的国家形式，当时中国社会中主要有两种认识，即革命派的认识和维新派的认识。革命派与维新派对立的焦点，在于究竟有无必要实行“排满”的民族革命、种族革命。梁启超是维新派的领袖和最主要的理论家。对于清朝的民族歧视政策，梁启超也非常反感，所以曾经一度主张过进行民族革命。但后来他认识到“排满”的种族革命和民族革命将会导致中国的分裂及外国列强的干涉，所以变为反对种族革命，主张进行政治上的革命，实际上即一场变君主专制为君主立宪制的改革。

革命派则主张进行一场民族革命、种族革命。1903年末成立于湖南省的“华兴会”，在具有较浓厚的“排满”意识的同时，还具有排外的意识，能够将民族主义的意识建立在内外两个层次上；可是稍晚于“华兴会”在上海成立的“光复会”，就具有了更加强烈的“排满”意识，由陶成章起草的《龙华会章程》甚至写道：“满洲是我仇人，各国是我朋

友。”[(5)] 1903年邹容的《革命军》最早描绘了建立“中华共和国”的蓝图。其中第一、二条开宗明义：“中国者，中国人之中国也”，“不许异种人沾染我中国丝毫权利”；而第四、五、六条则分别写道：“先推倒满洲人所立之北京野蛮政府”，“驱逐住居中国中之满洲人，或杀以报仇”，“诛杀满洲人所立之皇帝，以做万世不复有专制之君主”。

事实上，很多革命家的民族主义思想不过是一种狭义的“反满”思想。“革命者，以去满人为第一目的，以去暴政为第二目的。”[(6)]有人推断说，孙中山先生早就认识到了民族革命并不等于“反满”。因为1905年在东京成立“中国同盟会”的时候，一部分人认为该会的名称应定为“对满同盟会”，而孙中山先生则对此提出反对意见：“无此必要。我们革命的理由是因为满洲政府的腐败。如有同情我们的满人，应当允许其入党。”[(7)]但是众所周知的是，就在同时期制定的同盟会入会誓词却为：“驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权”，即以“中华”与“鞑虏”为对立面，提出驱逐满人为革命的第一目标。

同盟会的入会誓词，应该是按照孙中山先生的思想制定出来的。孙中山先生的“三民主义”思想，据说就是以同盟会誓词为基础归纳出来的。而在“三民主义”中，民族主义被列为第一位。1906年的《同盟会军政府宣言》也明确地表现了同样的民族主义思想：“维我中国开国以来，以中国人治中国，虽间有异族篡据，我祖我宗常能驱除光复，以贻后人。今汉人倡率义师，殄除胡虏。此为上继先人遗烈，大义所在”，“中国者，中国人之中国，中国之政治，中国人任之。驱除鞑虏之后，光复我民族的国家，敢有石敬瑭、吴三桂之流，天下共击之”。

革命派的思想，在为了维持国体就应该排除异民族这一点上，其实质是与明末思想家王夫之的“夷夏大防”说相一致的。[(8)]王夫之说：“天下大防有二，华夏夷狄也，君子小人也”。而孙中山先生说：“必朝野一心，上下一德，方可图治。而满人则曰：‘变法维新，汉人之利，满人之害。’又曰：‘宁赠之强邻，不愿失之于家贼。’是犹曰，支那土地，宁

奉之他人，不甘返于汉族也。满人忌汉人之深如此，又何能期之同心协力，以共济此时艰哉。”[(9)]在这里，孙中山先生彻底否定了汉族与满族联合的可能性。

为了煽动“排满”情绪，革命派反复强调“满人”“满洲人”并非中国人。他们纷纷执笔宣传：“中国者，中国人之中国也。孰为中国人，汉人种是也。中国历史者，汉人之历史也”[(10)]，“中国者，汉族之中国”，“汉族万岁，我中华大帝国万万岁”[(11)]，“夫中国者，中国人之中国，非满洲之中国也”。[(12)]

革命派否认“满人”“满洲人”在入关之后已在很大程度上接受了汉文化，并被汉化或面临着被汉化境地的事实。章太炎甚至对“中华”是一种文化的说法也提出异议，否认中国有接受了中华文化就是中国人的传统：“纵今华有文化之义，岂得曰凡有文化者，尽为中国人乎。”“文化相同，自同一血统而起。”他反对满人已经汉化的说法，认为同化一般指作为被统治者的民族集团向统治民族集团同化，而满向汉的同化，因为主导权不在汉，所以无异于一种“强奸”行为。[(13)]

为了证明“满人”不是“中国人”，革命派对“华”“中华”也进行了重新阐释。例如，陶成章在其《中国民族权力消长史》中如此写道：“中国民族者，一名汉族，其自曰中华人，又曰中国人。”[(14)]就是说，只有“汉族”才是“中华”，才是“中国人”。再有，章太炎在其《中华民国解》中指出，华、夏、汉为同一意思。他说，汉的祖先自古以来就居住在雍州和梁州，因那里有华山，“就华山以定限，名其国土曰华，则缘起如是也。其后人迹所至，遍及九州。至于秦汉……华之名于是始广。华本国名，非种族之号，然今世已为通语。……正言种族，宜就夏称”，“夏之为名，实因夏水而得……地在雍梁之际，因水以为族名。……夏本族名，非邦国之号，是故得言诸夏。……汉家建国，自受封汉中始，于夏水则为同地，于华阳则为同州，用为通称，适与本名符会，是故华云，夏云，汉云，随举一名，互摄三义。建汉名以族，而邦国之意斯在。建

华名以为国，而种族之义亦在。此中华民国之所以谥。”[(15)]

在此以前，革命派叙述中的所谓中华，并不一定专指汉人。例如，在檀香山制定的《兴中会章程》中，除“中华”外，还使用了“中国”“华夏”“中夏”等词，这些均非民族上的意义。陶成章也说过：“我们中国将国家自称为华夏，夏为大，华为美，是大而美丽的国家的意思。中华，也称中国”。事实上，在19世纪末20世纪初的资产阶级革命时期之前，基本上没有过将“中华”作为民族的名称进行使用的例子。

所谓“中华”，指的究竟是什么呢？“中华”一词的诞生，可以追溯到南北朝时代。在南朝，皇宫的南门——正门被称为“中华门”。像清代紫禁城的东华门和西华门一样，很有可能是取“正面华美显赫之门”的意思。南朝宋的裴松之（372—451年）在注《三国志·蜀志·诸葛亮传》中，就号为卧龙的诸葛孔明一生，做了以下的论述：“若使游步中华，驰其龙光，岂夫多士所能沉翳哉。”也就是说，裴松之认为，诸葛孔明之所以没能充分发挥出他的能力，是因为他只活跃在蜀国即今天的四川，而没有活跃于中华大地上。北齐人魏收（506—572年）在其所著《魏书·高昌传》中描述高昌，即今天的新疆维吾尔自治区的吐鲁番地区：“其地东接中华，西通西域。”可见，“中华”首先是地理学上的意义，与“中国”相差无几。但是，作为“中国”和“华夏”的复合词的中华，在更多的场合是既指地理上的“中国”，同时又指最初诞生于“中原”、流行于“中国”的文明方式。例如，《新唐书·名例·疏议·释文》中写道：“中华者，中国也，亲披王教，自属中国，衣冠威仪，习俗孝悌，居身礼义，故谓之中华。”

历史上，“中华”基本上是作为这样一种人文地理意义上的词使用的。如果说它有时也被转用于象征民族集团的意义，那也应当是像1905年梁启超在他的《历史上中国民族之观察》中所说的那样：“现今之中华民族自始本非一族，实由多数混合而成。”[(16)]即指拥有中华文化的各个民族集团而非汉一族。然而，根据革命派的解释，不仅是满人被排除

在“中华”之外，“中华”甚至被他们改造成了“汉族”这样一个狭义的民族集团概念。革命派对“中华”的解释，最终是为了建设起一个“中华＝中国人＝汉族”的公式，让“中华”从一个文化共同体概念转变为一个政治共同体概念。

为了唤起“汉人”的同仇敌忾之心，为了发动民族革命，革命派将原来主要是从地理和文化意义上来进行认识的“中华”，改造成为由单一民族构成的血缘型的“中华”，并且强调只有“汉人”才是“中华”——“中国人”，而满人并不属于“中华”，也就是说不是“中国人”，因而清朝对中国的统治也是缺乏合法性的。通过这种狭义的对“中华”的再解释，革命家们从民族上和文化上彻底否定了满与汉的同质性，将中国社会的主要矛盾对立描绘成“中华”，即“汉人”，与“鞑虏”，即“满人”之间的对抗。而在这种狭义的“中华”话语中被表述出来的“中华民族”，其实就是“汉族”，相比起革命成功之后再次被提起的实质上指全体国民的“中华民族”而言，此时的“中华民族”不过是一个“小中华民族”而已。

19世纪末20世纪初的中国革命，加速了中国走向近代国家之路的步伐。由孙中山先生所领导的资产阶级民主革命，既是一场埋葬了封建王朝体制的民主革命，也是一场具有恢复汉族作为统治民族地位性质的民族革命。从封建王朝走向国民国家，从满人政权走向中华国家，从结果上来看，这两种趋势的发生和展开，的确存在着一种内在的相互联系。孤立地看其中一面而无视这种内在的联系，自然会妨碍正确认识未来中华国家的本质。但是，革命的两个侧面，也许可以看作是第一目标与第二目标之分，甚至就是一种手段与目的关系。如果不承认在这场革命中民族革命先行一步的事实，也就无法理解此后中华国家的展开过程。因为在这个先行的民族革命的过程中，“中华”被革命家们努力从一个文化共同体改造为一个政治共同体的这一结果，此后一直不断地影响了中国的历史进程。

二、“五族共和”：向多民族统一国家的回归

经过1911年的辛亥革命，中国建立起了亚洲第一个共和国——“中华民国”。如前所述，“中华民国”这一名称，章太炎早在1907年就已经在他的《中华民国解》中提出过。

章太炎在《中华民国解》中说道：“以中华民国之经界言之，越南、朝鲜二郡，必当回复者也。缅甸一司，则稍次也。西藏、回部、蒙古三荒服，则任其去来也。”[(17)]他认为，中华民国的疆界应以汉代实施过郡县制的地区——“华民”的居住地区为基准。他说，从地理上看，朝鲜、越南早在秦代或汉代就已是中国的王朝的郡了；从民族上看，其住民的生活习惯和风俗基本上与中国相同，所用汉字的发音也近似汉语；因此，这些地区应当首先将其划入中华民国的领域。但现实的中华民国的领域，已很难恢复到汉王朝时的统治地域。这种情况下，不妨按照明代的疆域进行设定。明王朝在缅甸曾实行过土司制度，所以至少应该将缅甸收归中国。

章太炎自己也坦率地承认，要想实现这一目标也是很难的，他说：越南、朝鲜的收复并非容易之事，连缅甸的收复也非立刻能够办到。而西藏、回部和蒙古或许反倒较容易进入中华民国的领域。但西藏和回部与明王朝之间属册封关系，在汉代又属都护。始终是中国的王朝的“附庸”——名义上的属国，而非“属土”——直接统治下的领土。再说蒙古一直也未向中华王朝“宾服”过，不仅蒙古，西藏和回部也属于“荒服”之类，他们在文化上又与汉族毫无共同之处。因此，这些地区和民族是否进入中华民国，只有让他们自己决定，就是说仍然将他们划入“荒服”之类，任凭他们自由往来。

且不论章太炎在关于中国历史上与边疆少数民族关系上的认识是否正确，至少有一点可以确定，这就是，章太炎在《中华民国解》中所描绘的中华民国，基本上是一个单一民族的国家，即由汉族一个民族构成的“中华民国”。勿须赘言，他是从否定清朝为中国正统王朝、中国要以汉族为主的立场出发，将“中华民国”的法统上溯至汉王朝，按照汉王朝

或明王朝的国家构成模式，描绘了他理想中的“中华民国”。这种思想，不仅仅是章太炎的思想，从革命派大量使用“光复”“独立”等词就可以看出，建设一个由汉族自己构成的单一民族的“中华民国”的思想，是辛亥革命发生以前革命派所普遍具有的思想。

然而辛亥革命以后建立的“中华民国”的形式，与章太炎所描绘的及革命派所追求的“中华民国”，有着相当大的不同。新生的中华民国采用了代表五个民族的“五色旗”为国旗，提出了“五族共和”的国家理念。两个“中华民国”在政治理念上最大的变化，就是辛亥革命以前提出的“排满”的思想被彻底抛弃，国家的性质也从过去的汉族单一民族的中华国家被重新规定为多民族统一的中华国家。

中华民国内的“五族共和”，虽未明确指出其是否从民族上意味着“中华”是由五个民族构成，但毫无疑问，这个“中华”的国家强调它的国民由五个民族构成，它已不同于“驱逐鞑虏”的“中华”，已不要求将满族从中国排除出去。

孙中山先生也转变态度，积极拥护“五族共和”。他曾经在各种场合宣扬“五族共和”，提出“今日中华民国，南北统一，五族一家”，“五族合一，创建共和”，“今日中华民国成立，汉、满、蒙、回、藏五族合为一体，革去专制，建设共和”，“今日五族共和，天下一家”，“中华民国之建设，专为拥护亿兆国民之自由权利，合汉、满、蒙、回、藏为一家，相与和衷共济”，等等。

对于包括孙中山先生在内的一直鼓吹民族革命的革命家来说，从“驱除靼虏”到“五族共和”，可谓是一个政治路线的剧变。而促使发生这种政治路线剧变的，除了中国文化传统的影响以外，就是当时中国所面临的社会现实和国际局势。

众所周知，清朝末期的革命家，受到了明末清初思想家王夫之的很大影响。王夫之的“坚夷夏之防”的极端种族思想，就产生于满族统治中国的初期。然而，比起民族本身的差异，王夫之更重视文化本质上的差

异，他认为民族的文化决定民族的思想，民族思想植根于民族文化，“夷狄之于华夏，所生异地。其地异其气异矣，气异则习异，习异而所知所行蔑不异矣”，通过指出文化上的不同否定了外来民族集团的满族统治中国的合法性。

作为一个由满族建立的王朝，清王朝实质上采用了一种同时具备中华王朝国家性质和满族民族政权性质的双重统治体制。但是对于中国内地，“其统治在具有民族统治要素的同时，实际上更依赖于文化上的要素”。[(18)]尤其是到了清朝末年，当初“所生异地”的满族，已在中国内地生活了近三百年，其民族文化已逐渐向汉族文化统一。“地异”则“气异”，“气异”则“习异”，这一原本是王夫之为攻击满族统治中国缺乏文化根据而提出的理论，事实上反而可以成为支持清王朝统治中国合法性的根据。

19世纪中期以后，清王朝的基石——“满洲八旗”开始腐败，清王朝已经无法依靠自己的力量解决所面临的众多难题，于是开始接受汉族参与国家政治。有人说，晚清时挽救了清王朝的不是满族统治阶层，而是因为他们得到了外国势力和汉族官僚的支持。但是外国势力支持清王朝的目的，很明显是通过清王朝建立自己进入中国社会的途径，而绝不是要延长清王朝的寿命。所以说真正挽救了清王朝的，实际上是继承了儒家“经世致用”传统的汉族官僚。由于这些汉族官僚的苦心经营，各地的叛乱才得以沉寂，国家的财政状况才得以逐渐好转，所谓的“同治中兴”才得以实现。

由于接受汉族官僚参与国政，清朝的国家性质也逐渐由同时具备中华王朝和满人民族政权的双重性质向纯粹中华国家转移。继1884年在新疆建立与中国内地同样的省制之后，始于乾隆五年（1740年）开始的“满洲封禁”也在光绪十九年（1893年）被撤销。进入20世纪以后，清王朝又在西藏和蒙古地区推行“新政”，不仅不再禁止汉族向边疆移民，而且还采取了积极的移民实边的政策。事实上，为了抵御列强对中国的

侵略，清王朝已经否定了自己传统的双重统治体制，认同自己为与汉族具有共同利益的中国的一员。

在清王朝统治末年，因为同时发生种种社会危机，王朝内部的一部分当权者，为了集中有限的人力、物力和财力解决清王朝在中国内地所面临的问题，曾经一度考虑过彻底放弃一部分多事的边疆地区，比如前文述及的新疆天山南路和北路，即南部同北部地区。但是因为遭到其他大臣（包括汉族大臣和满族大臣）的激烈反对，这种设想最终也没有变为现实。从这些反对意见的思路中不难看出，当时的中国人都认为清王朝的领土自然就是中国的领土，这也是清王朝长期强调自己为中国正统王朝和中华文明当然继承者的必然结果。

虽然满族与汉族的通婚于1901年才被首次正式承认，但满族人认识到自己与他人同为中国人，则在更早的时期。如前所述，从雍正皇帝时代开始，“汉奸”一词就屡次出现在政府的文书之中。清朝对“汉奸”的理解，其实暗示着满族统治者对汉文化的学习和吸收。关于当时清王朝所面临的严峻的国际形势，“同治中兴的第一名臣”曾国藩称它是千年来之“奇变”，而李鸿章更称之为“此三千余年一大变局也”。无疑，他们都是从中华文明的脉络上，认识和把握清王朝面临的艰难局面。

在清朝后期的文献中，“中华”一词虽然不是频繁出现，但也并非完全消失。被称为清朝末期最早的近代思想家的龚自珍（1792—1841年），在其19世纪30年代的《说张家口》一文中写道：“元凤足迹遍中华，独未到西北塞外，一见圣朝中外为一之盛。”[(19)]这里所谓的中华指的是中国内地，中外指的是中国内地——中华与长城以外的满洲、蒙古和新疆地区。而曾做过曾国藩和李鸿章的幕僚、与清朝末期的对外关系有着密切关系的薛福成在其《西洋人海防密议十条》中，用了“西人于万里重洋之外飙至中华”的语句描写了列强对中国的侵略。[(20)]很明显，这里的“中华”指的是由满族统治着的清王朝的疆域。

随着满族对汉文化的学习和吸收，以及列强对中国的侵略，到了19

世纪90年代初期，“坚夷夏之防”的对象实际上已变成了外国列强。实际上在清朝中期以后，几乎所有的汉族知识分子都已在文化的层面承认了满族为中华之一部。因此，许多汉族官僚在其个人的仕途问题上，并没有感到与自身民族意识的冲突或苦恼。在洋务派的领袖中，身为“中兴名臣”的曾国藩、李鸿章、左宗棠，与身为满族皇族的恭亲王奕䜣一样，同用“中国”“华商”“大清国”“中国”“华人”“华民”等词语，丝毫没有感到忸怩不安。例如，李鸿章说道：“华人聪明才智，本无不逮西人之处。”(21)在他们的言论中被广泛使用的“大清国”与“中国”“华人”与“华民”，虽然也有意义暧昧之时，但基本上是以“大清国”一词表现政治共同体的意义，“中国”相对于“西国”“西方”主要用于表达地理上的意义，而“华人”“华民”相对于“西人”“洋人”，用来表达中国人的意思。

不仅限于官僚阶层，满族是中华之一部的意识，甚至已经渗透到汉族普通民众的意识里。在1900年发生的义和团事件中，民众将基督教在中国的传教活动视为“欺蔽中华”“祸乱中华”，将信教者称为“汉奸”，而“扶清灭洋”“反洋驱夷，尊皇保国”“翼戴朝廷，保卫身家”“顺清灭洋”之类的口号出现在发生运动的各个地区。

值得注意的是，义和团所说的“汉奸”，有别于20世纪初革命派所说的“汉奸”。如1906年的《中国同盟会军政府宣言》中就有以下内容：“满洲政府穷凶极恶，今已贯盈，义师所指，覆彼政府，还我主权。其满洲汉军人等，如悔悟来降者，免其罪，敢有抵抗者，杀无赦，汉人有为满奴作汉奸者，亦如是。”也就是说，前者指的是向西洋人出卖中国利益者，而后者指的则是向满族出卖汉族利益者。很明显，后者的理论根据是当时革命派的“满洲人非中华”的主张。

革命派的“满洲人非中华”的主张，事实上不仅否定了中华国家的连续性，即中华王朝的法统贯穿整个中国历史的传统认识，也否定了中国近代化过程的连续性。近代化的过程，一般指产业的工业化和政治的民主化。从这个视点上来看，中国在清朝末年开始的近代化过程，可以分

为洋务运动、变法维新、辛亥革命三个阶段。所谓的“中兴名臣”，大多为“洋务派”，他们在各地创办制造局、造船所，试图使中国社会转向产业社会。而“变法运动”实质上是“洋务运动”的延长，学习国外政治制度的目的，是建设一个君主立宪制的国民国家。

然而，不论是洋务运动或是变法运动，因为没有注意到中国传统社会在走向近代化时会出现的各种问题，既没有足够力量打破在中国传统君主独裁制度下所形成的传统政治环境，也没有力量抵抗政治利益既得阶层的强烈反对，所以都没有达到原来被中国社会所期待的目标。而革命正是在看到了这种形势的情况下开始酝酿的。孙中山先生也曾于1894年6月上书李鸿章，提出改革意见，但是却被拒之门外。于是，孙中山先生于同年11月在夏威夷成立了“兴中会”，由改革派变为了革命派。所以，如果简单地给李鸿章等汉族出身的清朝官僚冠以“汉奸”之名，不仅难以理解中国的近代化过程，甚至难以解释近代中国革命之父孙中山先生当初的行为。

所谓“中华”，直到清末受到革命派的改造之前，从来就不是一个单纯地从血缘上分辨民族的用语，所谓“华夷之辨”也更重视文化的侧面。对于以孙中山先生为首的革命家们来说，辛亥革命以前所面临的最大的任务就是要推翻清王朝的统治。为了实现这个目的，革命家们采用了一种民族主义的方法来动员民众，鼓动民众的“反满”“排满”情绪。这就是努力帮助民众回忆历史上清王朝统治者所实行的民族压迫政策和行为，甚至提出在中国建立汉民族单一民族国家的革命目标，以促使汉民族形成自己的民族意识，使民众从民族的角度产生对统治者的仇恨心理。然而，否定了文化上的内容而只强调血缘部分的“中华民族主义”，不仅有悖于中国的传统文化，而且也脱离了19世纪末20世纪初中国社会的现实。

19世纪末20世纪初中国所面临的社会现实就是，新生的中华民国在领土和民族的构成上，不能不全面继承清朝的遗产。其首要原因就是，

随着帝国主义势力加紧对中国的侵略，人们不得不重新开始认识“边疆”对于“国家”的意义，而中国的边疆，又几乎都是少数民族居住的地区。因此，在辛亥革命以后，不但建立汉民族单一民族国家的愿望不合实际，就是继续坚持革命派当年主张的“反满”“排满”的民族主义方针，也会导致刚刚在清王朝的基础上建立起来的中华民国分裂为几个民族国家，甚至是互相敌对的民族国家，从而使中国领土直接暴露在帝国主义列强的威胁之下。在这样一种社会现实和国际形势面前，革命派才不得不修正了自己的民族主义路线。提出或接受了汉、满、蒙、回、藏五族共和之说，将清朝一品武官的五色旗作为国旗，都说明民国的指导者们已经清楚地意识到了中华民国与清朝疆域之间的继承关系。

孙中山先生在1912年的《临时大总统就职宣言》中呼吁：“国家之本，在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，如合汉、满、蒙、回、藏为一人，是曰民族之统一。……武汉首义，十数行省先后独立，所谓独立者，对于满清为独立，对于各省为联合，蒙古、西藏意亦同此。”[(22)]因为全面继承了清王朝的遗产，对于新生的中华民国来说，如何尽快摆脱以前革命时期的狭隘的民族意识，培养造就出中国各民族所共同拥有的国民意识，实现超越民族的国家统合，反倒变成了一个当务之急。而“五族共和”，正是针对这个建立中国新生的多民族国家的当务之急，而最早提出的一种理念和实践。

三、“积极的民族主义”：大中华民族时代的开始

推翻清王朝以后，孙中山先生的民族主义思想也发生了很大变化。有人认为，其变化在于由对内的民族主义变成了对外的民族主义，其实并不尽然。从“驱除鞑虏”到“五族共和”，可以看出，孙中山先生的民族主义思想的视线，当时仍然集中在中国国内问题上，集中在如何处理中国国内各民族关系的问题上。

毫无疑问，在中华民国建国之初，孙中山先生也曾热情倡导过“五

族共和”。他当时的思想，用他的话来说就是，“五大民族，同心协力，共策国家之进行，使中国进于世界第一文明大国，则我五大民族共同负荷之大责任也。……但愿五大民族，相亲相爱，如兄如弟，以同赴国家之事”。[23]然而，在民国八年（1919年）所写的文言本《三民主义》中，孙中山先生却指出：“更有无知妄作者，于革命成功之初，创为汉、满、蒙、回、藏五族共和之说，而官僚从而附和之，且以清朝之一品武员之五色旗，为我中华民国之国旗，以为五色者，代表汉、满、蒙、回、藏也，而革命党人亦多不察。”[24]严厉地批判和否定了“五族共和”的思想。

孙中山先生对“五族共和”思想的否定，与民国领导人改变认识，确认新生的中华民国在法统上是继承了清王朝的思想有关。毫无疑问，对于中国人来说，清王朝是一个外来的征服王朝。但是清王朝统治中国，实质上也给中国带来了巨大的利益。比之明代，在清王朝统治下的中国领土面积更加广大，民族集团的数量也有所增加。清王朝灭亡以后，中国对清王朝所留遗产应否继承与怎样继承，这一问题直接关系到未来中国国家的性质。尽管革命派在清王朝统治时期，为了鼓动被统治民族对统治民族的仇恨，以达到推翻清王朝统治的目的，曾经坚决主张过民族革命，提倡过“反满”“排满”这一狭隘的民族主义革命思想，但是在辛亥革命之后，他们又都几乎一致表示，中华民国应该也必须完整地继承清王朝的遗产。这再次说明，革命派提倡的民族主义，并不是革命的最终目的，而不过是一种唤起革命的手段。

1912年，孙中山先生就任中华民国临时大总统之后不久，在就蒙古和满洲问题回答记者提问时说：“中国方今自顾不暇，一时无力控制蒙古。惟俟数年后，中国已臻强盛，尔时自能恢复故土。中国有四万万人，如数年以后，尚无能力以恢复已失之领土，则亦无能立国于大地之上。”[25]他明确表示了中华民国将继承清王朝的法统，它的领土范围内包括蒙古与满洲等清王朝统治的地区。

然而，成立初期的中华民国，不仅面临着被各个外国列强瓜分势力范围的威胁，而且因为在“中国固有领土”的西藏和外蒙古已经出现独立运动而同时面临着国土从内部分裂的危机。因此，对于初期的中华民国来说，如何保全清王朝留下的领土，就成为当时所面临的最为重要的问题之一。而孙中山先生之所以在1919年时改变自己的观点，转而开始批判“五族共和”，其理由就在于他察觉到了“五族共和”的理念与保全领土、保证国家统一之间的矛盾。

通过提倡“五族共和”来达到保全国土之目的，这种思想从逻辑上来看本身就是自相矛盾的。“五族共和”的行为主体是“五族”，因而“五族”之间的“共和”能否成立，即“五族”是否能够共同携手建设“中华民国”，其前提并不在于其中一个民族是否能够振臂一呼，而在于五个民族是否能够达成共识。然而，“讲到五族的地位，满洲是处于日本的势力范围之内，蒙古向来是俄国的范围，西藏几乎成了英国的囊中物。由此可见他们都没有自卫的能力，我们汉族应该帮助他们才是。”[26]很明显，在外国势力的影响下，即使只有其中一个民族中出现要求民族独立的声音，“五族共和”的口号就不仅失去统一中国、保全领土的意义，反而可能会被一部分人用来作为主张独立的根据，因此，孙中山先生在否定了“五族共和”思想的同时，明确提出了汉族要在维护国家统一事业中起到主导作用的思想。

孙中山先生的思想、包括民族主义思想，其实都在不断发生着变化。民国九年十一月他在《修改章程之说明》中，重新解释了“三民主义”。关于民族主义，他说道：“民族主义，当初用以破坏满洲专制。……我们要扩充起来，融化我们中国所有各族，成个中华民族。若单是做到推翻满族的专制，还是未曾完成。”就是说，当时在孙中山先生看来，在推翻清朝专制的革命胜利以后，民族主义就有了更高的目标，这就是：营造一个超越了汉族、满族、蒙古族、回族和藏族的民族意识、与中华民国国家的规模相一致的统一的中华民族。

归根结底，孙中山先生在其晚年之所以否定“五族共和”的思想理念，就是因为他最终认识到：要想维护中国的国家统一使之不再分裂，从而使中国逐渐成长为一个与具有光荣历史和四亿人口相符合的世界强国，就必须在中国营造一个统一的中华民族。孙中山先生前后有过两篇以“三民主义”为题的文章，即1919年写就的《三民主义》（又称文言本《三民主义》）和1924年用于讲演的《三民主义》（又称讲演本《三民主义》）。这两本《三民主义》，以及民国九年十一月的《修改章程之说明》，民国十年六月的《三民主义之具体办法》，民国十一年的《军人精神教育》，都集中反映了孙中山先生后期的民族主义思想。

在民国九年十一月的《修改章程之说明》中，他指出：“有人说，‘清室推翻以后，民族主义可以不要。’这话实在错了。……现在说五族共和，实在这五族的名词很不切当。我们国内何止五族呢？我的意思，应该把我们中国所有各民族融成一个中华民族。（如美国本是欧洲许多民族合起来的，现在却成了美国一个民族，为世界上最有光荣的民族。）并且要把中华民族造成很文明的民族，然后民族主义乃是完了。”(27)

纵观世界近代的历史可以知道，要想造就多民族为一个统一的民族，其方法不外乎两种，一为“民族同化”，一为“民族融合”。孙中山先生在很多场合使用过“融化我们中国所有各族，成个中华民族”“把我们中国所有各民族融成一个中华民族”(28)的说法。但是如果仔细分析，就会发现，孙中山先生所提倡的造就中华民族的方法，并不是“民族融合”，而更接近“民族同化”。

“民族同化”，指一个民族丧失其原有的本民族特征，单向地接受其他某个民族的文化，并且最终变成这个民族的一部分，而这个民族自身的性质却并不因为其他民族的加入而有任何的改变。如果用一个公式来表示的话，“民族同化”就是A+B+C+D+E＝A。而“民族融合”，则是各个民族在平等的原则下进行的一种双向的结合，而且“民族融合”的结果既

不是民族A，又不是民族B，也不是民族C，更不会是民族D，同时也不是民族E，而是产生一个新的民族F。具体说来，按照A+B+C+D+E＝F的公式，在中国要实现“民族融合”，只能是“汉族+满族+蒙古族+回族+藏族＝中华民族”的模式。

然而，孙中山先生实际主张的构成“中华民族”的方法，与这个模式相差甚远。在《三民主义之具体办法，民国十年六月在广州中国国民党特设办事处演讲》中，孙中山先生指出：“从前满虏盘踞中原的时候，一般革命家只知道致力于民族主义。……现在满虏虽然推翻，汉族是光复了，但是我们民族还没有完全自由。此中原因，是由于本党只做了消极的工夫，没有做到积极的工夫。……（中国）幅员虽大，人民虽众，只可称是一个半独立国罢了！这是什么原故呢？就是汉族光复了之后，把所有世袭的官僚顽固的旧党和复辟的宗社党，都凑合一起，叫作五族共和。岂知根本的错误，就在这个地方。讲到五族的人数，藏人不过四五百万，蒙古人不到百万，满人只数百万，回教虽众，大多数都是汉人。……汉人向来号称是四万万，或者不止此数。用这样多的民族，还不能够真正独立，组织一个汉族的国家，这实在是我们汉族莫大的羞耻！这就是本党的民族主义还没有彻底的大成功！由此可知本党还要在民族主义上做工夫！必要满、蒙、回、藏，都同化于我们汉族，成一个大民族主义的国家！”(29)在同一演讲中，孙中山先生还指出：“我们在今日讲中国的民族主义，不能笼统讲五族的民族主义，应该讲汉族的民族主义。……（如果有人说）此时单讲汉族的民族主义不怕满、蒙、回、藏、四族的人不愿意吗？……兄弟现在想得一个调和的方法就是拿汉族来做中心，使满、蒙、回、藏四族都来同化于我们。并且让那四种民族能够加入我们，有建国的机会。”“中国将来无论是有什么民族参加进来，必须要他们同化于我们汉族，成一个民族国家。”(30)

在《军人精神教育，民国十一年一月在桂林对滇赣粤军讲演》中，孙中山先生还讲道：“三民主义中，第一为民族主义。欲言此主义，当回溯武昌革命以前。……直至武昌起义，始将满人推翻，光复汉族。然

则时至今日，民族主义，可以不言乎？未也。前者满人以他民族入主中国，僭称帝号，故吾人群起革命。今则满族虽去，而中华民国国家，尚不免成为半独立国。所谓五族共和，直欺人之语，盖藏、蒙、回、满皆无自卫能力。发扬光大民族主义，使藏、蒙、回、满同化于我汉族，建设一最大之民族国家，是在汉人之自决。”[(31)]

孙中山先生在其晚年发表了一系列关于建设一个统一的中华民族的言论。尽管“把汉、满、蒙、回、藏五族，同化成一个中华民族”的议论，从形式上来看符合“汉族+满族+蒙古族+回族+藏族＝中华民族”的模式，然而通过“把满、蒙、回、藏同化到汉族中来”“任何加入中国的民族都必须同化于汉族中来”“组织一个汉族的国家”等实质性、政策性的言论所表达出来的鲜明、强烈的“汉族主体论”或“汉族中心论”思想，则可以看出孙中山先生言论中的“中华民族”，不过是一个改名换姓的“汉族”而已。孙中山先生后期的民族主义思想，实质上就是一种“民族同化论”。

由辛亥革命前的“排满”变为民国建立后的“五族共和”，再进一步又变成了“民族同化”，孙中山先生的民族主义思想实际上也在不断变化。为了解释这种变化，孙中山先生将他的民族主义主张划分为“消极的民族主义”和“积极的民族主义”。他在1919年的文言本《三民主义》中说道：“夫汉族光复，满清倾覆，不过只达到民族主义之一消极目的而已。从此当努力猛进，以达民族主义之积极目的也。积极目的为何？即汉族当牺牲其血统、历史与夫自尊自大之名称，而与满、蒙、回、藏之人民，相见以诚，合为一炉而冶之，以成一中华民族之新主义，如美利坚之合黑、白数十种之人民，而冶成一世界之冠之美利坚民族主义，斯为积极之目的也。五族云乎哉？夫以世界最古最大最富于同化力之民族，加以世界之新主义，而为积极之行动，以发扬光大中华民族，吾决不久必能驾美轶欧，而为世界之冠。”[(32)]

1923年1月1日的《国民党宣言》也写道：“吾党所持民族主义，消

极的为除去民族间之不平等，积极的为团结国内各民族，完成一大中华民族。”[(33)]即消极的民族主义只是推翻清王朝，建立统一的中华民族才是积极的民族主义，二者只不过是一个具有内在统一性的思想在不同阶段的表现而已。

然而，用“消极的民族主义”和“积极的民族主义”来表明二者之间的统一性，其实有难以自圆其说的地方。因为民族主义的首要视点是“民族”，从民族的角度来看，消极的民族主义是“排满”，积极的民族主义是“民族同化”，一个是分，一个是合，二者具有完全相反的方向性。即使从“国家”的角度来看，消极的民族主义的目标是建设一个由汉族自己组成的“中华民族国家”，而积极的民族主义的目标是建设一个包括中国国内各民族在内的“中华民族国家”，一个是“小中华民族国家”，一个是“大中华民族国家”，目的不同，性质也不同。孙中山先生提出“积极的民族主义”，标志着中国从此进入了一个积极谋求大中华民族和大中华民族国家的时代。

四、“民族主义就是国族主义”：国民国家思想的实践

中国的民族主义之所以产生于清朝末期，其背景有两个，其一是清朝政府已经实行了两百六十年以上的民族压迫；其二是在没落无能的清王朝的统治下中国受到了西方列强的侵略和压迫。因此革命党人认识到，要从西方列强侵略的危机中拯救中国，必先建设一个强大的中国，而要建设一个强大的中国必先推翻腐朽的清王朝。“何谓（民族）主义，即民族之正义、之精神也。”[(34)]无论是在辛亥革命之前，还是在其后，孙中山先生都非常重视民族主义的作用。这是因为他看到了，民族主义不仅是一把可以用来推翻腐朽的清王朝的利剑，也是一个可以用来披荆斩棘，将中国建设为一个强大的近代国家的有力工具。这也正是孙中山先生的慧眼独具之处。

在《三民主义》第一讲中他指出：“就中国的民族说，总数是四万

万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人。外来的总数不过一千多万人。所以就大多数说，四万万中国人可以说完全是汉人。同一血统、同一言语文字、同一宗教、同一习惯，完全是一个民族。我们这种民族，处现在世界上什么地位呢？用世界上各民族的人数比较起来，我们人数最多，民族最大，文明教化有四千多年，也应该和欧美各国并驾齐驱。但是中国人只有家族和宗族的团体，没有民族的精神，所以虽有四万万人结合成一个中国，实在是一片散沙，弄到今日，是世界上最贫弱的国家，处国际中最低下的地位。人为刀俎，我为鱼肉，我们的地位在此时最为危险。如果再不留心提倡民族主义，结合四万万人成一个坚固的民族，中国便有亡国灭种之忧。”[(35)]

面对列强的侵略，孙中山先生具有强烈的民族危机意识。他说：“爱和平就是中国人的一个大道德，中国人才是世界中最爱和平的人。……英国话所说的武力就是公理（Might is right），这就是以打得胜为有道理。中国人的心理，向来不以打胜为然，以讲打的就是野蛮。”[(36)]但是，近代中国屡受列强侵略的历史，似乎又在证明“武力就是公理”一说的正确。

在孙中山先生看来，中国之所以变得贫弱与被列强欺凌的原因就在于缺乏民族主义意识。“笔是读书人谋生的工具，民族主义便是种族图生存的工具。”[(37)]“我们鉴于古今民族生存的道理，要救中国，向中国民族永远存在，必要提倡民族主义。”[(38)]

为什么民族主义可以救国救民族呢？孙中山先生认为，这是因为民族主义可以起到凝聚民心的作用。孙中山先生曾经将民族主义的功能进行了中国式的解释：“民族是由天然力造成的，国家是由武力造成的。用中国的政治历史来证明，中国人说王道是顺乎自然，换一句话说，自然力便是王道。用王道造成的团体，便是民族。武力就是霸道，用霸道造成的团体，便是国家。”[(39)]但是毫无疑问，孙中山先生之所以认民族

主义为救国救民族之良药，首先是因为他到过西方，亲眼目睹了近代史上西方国家高举民族主义旗帜、通过建设民族国家而不断发展壮大的事实。

“夫民族主义之起源甚远，而发达于19世纪，盛行于20世纪。日耳曼之脱拿破仑羁绊，叙利亚之离土耳其而独立，意大利之排奥地利以统一，皆民族主义为之也。今回欧洲大战，芬兰离俄国而独立，波兰……亦民族主义之结果也。……民族主义之范围，有以血统、宗教为归者，有以历史、习尚为归者，语言、文字为归者，夐乎远矣！然而最文明高尚之民族主义范围，则以意志为归者也。如瑞士之民族，则合日耳曼、意大利、法兰西三国人民而成者也。……又美利坚之民族，奈何欧洲之各种族而熔冶为一炉者也。自放黑奴之后，则收吸数百万非洲之黑种，而同化之；成为世界一最进步、最伟大、最富强之民族，为今世民权共和之元祖。”[(40)]

许多国家在其近代国家形成过程中都采取了民族主义的手段。孙中山先生认为日本就是学习西方的民族主义，才走上发展之路的。他在民国十三年发表于日本神户的《大亚洲主义》中说道：“到近几百年以来，我们亚洲各民族才渐渐萎靡，亚洲各国家才渐渐衰弱，欧洲各民族才渐渐发扬，欧洲各国家才渐渐强盛起来。”“在三十年以前，日本也是欧洲的一个殖民地，但是日本的公民有先见之明，知道民族和国家之所以强盛与衰弱的关键，便发奋为雄，同欧洲人奋斗，废除所有不平等的条约，把日本变成一个独立国家。”而在1924年的《三民主义》中更指出：“因为他们有民族主义的精神，所以便能发奋为雄，当中经过不及五十年，便由衰弱的国家变成强盛的国家。”[(41)]

孙中山先生尤其称道美国式的近代民族国家，这是因为，美国通过建设民族国家，不仅避免了本来非常复杂棘手的民族问题，而且因此成为世界上最为富强的国家。

“大家知道，美国在今日世界之中，是最强最富的民族国家。他们

民族的复杂……何以美国的民族不称英、荷、法、德、俄、美几国的人，单称美利坚人呢？诸君要知道美利坚的新民族，便是合英、荷、法、德、俄、美几国的人同化到美国所成的名词。因为那些国家的人，到了美利坚之后，都合一炉而冶之，成了一种民族，所以不称英、荷、法、德、俄、美几国的民族，便专称为美利坚民族。因为只有美利坚一种民族，所以才有今日光辉灿烂的美国。……像美国这样的民族主义，才是积极的民族主义。这样积极的民族主义，才是本党所主张民族主义的好榜样！……中国的民族主义，不能笼统讲五族的民族主义，应该讲汉族的民族主义。……此时单讲汉族的民族主义不怕满、蒙、回、藏四族的人不愿意吗？……兄弟现在想得一个调和的方法，就是拿汉族来做中心，使满、蒙、回、藏四族都来同化于我们。并且让那四种民族能够加入我们，有建国的机会，仿效美利坚民族的规模，把汉、满、蒙、回、藏五族，同化成一个中华民族，组织成一个民族的国家，和美国在东西两半球相映照，成两个大民族主义的国家。……中国将来无论是有什么民族参加进来，必须要他们同化于我们汉族，成一个中华民族的国家！故本党所持的民族主义，是积极的民族主义，诸君切不可忘记。”(42)

孙中山先生“仿效美利坚民族”的结论，就是“融合国内各民族实现一大中华民族”和“建设一个中华民族的国家”。有人说，辛亥革命以前孙中山先生“排满”的对象实际上是清王朝的统治阶级，这种看法实际上缺乏对孙中山先生民族主义思想内涵的认识。与其他的革命家们一样，孙中山先生也在发动革命时期将“中华民族”具体到一个汉民族，而到了建设中华民国时期又将“中华民族”扩展到中国各民族。从汉族一个民族的小中华民族，到否定“五族共和”，再到融合各民族为一个民族的大中华民族，尽管孙中山先生的民族主义思想在不同的阶段有不同的表现形式，但是在一个原则问题上他的思路始终是一致的。这就是，他始终认为在中国，应该也必须按照一个国家一个民族的形式建设一个近代的“中华民族国家”，这就是孙中山先生的“国族”思想。

孙中山先生认为，只有实现“一个国家一个民族”，即只有纯粹民族，才是最强盛的民族，才能建设最强盛的民族国家。“英国、法国、俄国、美国都是以民族立国。英国发达，所用民族的本位是盎格鲁撒逊人，所用地方的本位是英格兰和韦尔斯，人数只有三千八百万，可以叫作纯粹英国的民族。这种民族在现在世界上是最强盛的民族，所造成的国家是世界上最强盛的国家。”[(43)]在发动革命时期将“中华民族”具体到一个汉民族，到了建设中华民国时期又将中国各民族压缩进一个“中华民族”，都不外乎是孙中山先生建设“纯粹民族”、建设“国族”的一种方法而已。

孙中山先生甚至认为比起许多西方国家，中国更加容易建立民族国家。“外国人说民族和国家便有分别。英文中民族的名词是‘哪逊’，‘哪逊’这一个字有两种解释：一是民族，一是国家。但是他的解释非常清楚，不容混乱。”“在英国说民族就是国族，这一句话便不适当。……大家都知道英国的基本民族是盎格鲁撒逊人，但是盎格鲁撒逊人不只英国有这种民族，就是美国也有很多盎格鲁撒逊人。所以在外国便不能说民族就是国族。”[(44)]

但是在中国，“民族就是国族。”“我说民族就是国族，何以在中国是适当，在外国便不适当呢？因为中国自秦汉而后，都是一个民族造成一个国家。外国有一个民族造成几个国家的，有一个国家之内有几个民族的，像英国是现在世界上顶强的国家，他们国内的民族是用白人为本位，结合棕人、黑人等民族，才成‘大不列颠帝国’。”[(45)]

“就中国的民族说，总数是四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人。外来的总数不过一千万人。所以就大多数来说，四万万中国人可以说完全是汉人。同一血统，同一语言文字，同一宗教，同一习惯，完全是一个民族。”[(46)]也就是说，无论从历史的时间上，还是从人口的数量上，孙中山先生都认为比起英国等西方国家来说，中国不仅可以“一个国家一个

民族”，而且可以“一个民族一个国家”，更具有创造民族国家的条件。因此，中国不仅更应该提倡民族主义，而且应该因此成为比英国还要更为强大的国家。

孙中山先生“国族”思想的精髓，就是希望通过将中国所有的民族融合成一个中华民族，建设统一的中华民族国家，以实现领土的保全和国家的统一，并永远告别因民族对立和独立运动而造成的国家分裂。从孙中山先生在其有关民族主义的著作中所罗列的一系列西方国家名称来看，孙中山先生建设近代国家的思想，主要借自西欧的国民国家理论。

由于历史的原因，在欧洲作为近代现象出现的Nation，既是民族，又是国民；而Nation State，既是民族国家，又是国民国家；Nationalism，既是民族主义，又是国家主义。换言之，民族与国民、民族国家与国民国家、民族主义与国家主义是同义语。在近代的欧洲，民族国家是国民国家的必然前提，国民国家是民族国家的必然结果，二者只是同一事物在不同层次上的不同称呼而已。各个西欧国家通过提倡Nationalism，将民众改造为国家的民族，即国民；通过实现民族国家，即国民国家的形式，在个人与国家之间建立起了一种“权利与义务”的关系，即既要国家根据“主权在民”的原则保障国民的一系列政治权利，同时也要每个国民意识到自己是国家的一员，因此应该对国家承担一定的义务、负起一定的责任。

孙中山先生清醒地认识到，唤起Nationalism，建设起民族国家＝国民国家，是西欧各国在近代得以高度成长的根本原因。从三民主义理论中可以看出，孙中山先生期望通过普及民族主义，以培养中国民众原本淡薄的民族意识和国家意识，从而使中国能够像西欧一样建立起自己的民族国家（民族主义思想），并因此同时实现建设国民国家的理想（民权主义思想）。这就是孙中山先生最后确立“融化中国所有各族成中华民族”“把中国所有各民族融成一个中华民族”，即“大中华民族理论”的思想背景。然而，在当时的中国，由于独特的历史背景（非中国主体民

族的满族作为统治民族集团进行了二百六十多年的统治）和社会背景（数十个各具特征的民族集团共存），就像民族不能简单地等同于国民一样，民族国家也并不一定能够简单地等同于国民国家。如果认为在中国只要建立了民族国家就能够建立国民国家，可以说是只接受了西欧民族主义的表面，而并没有真正理解西欧或者欧洲民族主义的内涵。

西欧的民族主义是一种地域型的民族主义，即认为生活于同一领土内的住民，只要在统一的法律和制度之下建立起一种团体意识和共同的文化，就可以成为同一民族，很明显，西欧的民族是一种政治型的民族，一种与国家领土同心圆的民族，也就是国民。而孙中山先生直到1924年还认为，民族形成的指标——形成民族的自然力，最重要的是血统，其次是生活，第三是语言，第四是宗教，第五是风俗习惯。[(47)]孙中山先生这种关于民族形成的认识，则更加接近于日本建设近代国家的经验。按照孙中山先生的自然力＝王道＝民族、武力＝霸道＝国家的公式来看，他强调的民族主义则属于一种民族型的民族主义，即更为重视血统等自然因素，而忽视了建立政治共同体意识对形成Nation的作用。因此，这个公式，也许能够用来解释汉族的中华民族，即“小中华民族”的形成，而要用来观察“融化中国所有各族成中华民族”，即“大中华民族”的形成时，反倒令人看出“大中华民族”说中具有诸多生硬地方。

近代西方建立民族国家的方法是从国家到民族，即按照国家的规模形成民族；而近代中国建立民族国家的方法则是从民族到国家，即按照民族的规模形成国家。孙中山先生的民族主义思想，实际上到最后都没有摆脱种族思想的桎梏。直到民国十一年，孙中山先生仍然认为：“第一之主义（即民族主义），为种族革命。谓排出他种民族，发扬自己民族，组织一完全独立之民族国家也。”[(48)]这种民族与种族不分、种族主义意识与国民国家理论相通的民族主义理解，不仅从理论上造成了解读“中华民族”一词的困难，也给他呕心沥血所设想的“大中华民族国家”留下了民族对立的隐患。

结　论

无论是在辛亥革命之前，还是在其后，以孙中山先生为首的革命家们，都一贯强调树立民族主义意识的紧要性，一贯强调建设中华民族的必要性，一贯强调建立民族国家的重要性。注意强调唤起民众的民族主义意识，是因为孙中山先生领导的资产阶级民主革命，同时肩负了两项使命：它不仅是一场恢复汉族作为统治民族地位的民族革命，还是一场埋葬封建王朝体制的社会革命，而打倒清王朝需要民族主义，建设新型的国民国家也同样需要民族主义。

以孙中山先生为首的革命家们提倡民族主义的目的，始终集中于“国家”这一点上。无论辛亥革命爆发之前提出的“排满”、汉族即中华民族的思想（“小中华民族思想”），还是中华民国成立之后，经过“五族共和”的时期，最后定位于将中国所有各族同化为一个中华民族的思想（“大中华民族思想”），都是在致力于建设一个“中华民族国家”。近代中国民族主义所走过的历程，不仅是中国近代民族意识，即“中华民族”意识，同时也是近代国家意识，即“中华民族国家”意识产生、转换以至最后形成的过程。

孙中山先生之所以萌发建设“中华民族国家”的思想，是因为受到了近代西方国家建设国民国家经验的启发。换句话说，孙中山先生之所以致力于建设一个“中华民族国家”，就是为了在中国建设一个近代国民国家，这不仅是对一个清王朝的否定，也是对中国两千年来封建社会制度的否定。

“小中华民族思想”的目标是要建设一个汉民族的单一的民族国家。从逻辑上来看，打倒了“天子”，“天下”自然也就不可能存在，以“天下思想”为背景形成的中国多民族统一国家的传统思想，在中国封建王朝体制崩溃之后，也要遭到灭顶之灾。然而，孙中山先生通过他建设近代国民国家的实践，认识到汉民族只能与其他民族集团在一个国家之内和

睦相处，这是一个不可改变的现实，于是果断放弃了“小中华民族”和“小中华民族国家”的构想，开始提倡“大中华民族”和“大中华民族国家”的思想，开创了中国建设“大中华民族”的时代。

从“小中华民族”到“大中华民族”，从“中华民族”到“中华民族国家”，传统中不过是表示人文地理意义的“中华”，在被反复解释的过程中，变成了一个民族集团和政治共同体的概念。近代西方的民族概念作为中国国家的组织原理被引进并且得到实践，毫无疑问是中国历史上的一个重大事件，因为传统的“天下思想”主张不分夷狄华夏，近代的民族主义则号召以民族划分你我，“天下”与“民族国家”，一个开放，一个收敛，二者的性质截然相反。然而事实证明，以孙中山为首的革命家们自始至终都没有放弃对一个血同源、人同种、文化同质的“中华民族”的追求。这种将民族、国家与血缘、种族、文化等列的“国族”思想，明显受到了传统的“天下思想”的影响：关于“王道”与民族形成关系之解释肯定了中国历史上的民族融合，原本来自西方国民国家理论的“大中华民族”的设想也借此明确了民族同化的方向。但是由于更加模糊了汉民族与“中华民族”之间的关系性质，建设“中华民族国家”之“国族”的口号，在周边的民族集团中却并没有产生太大的反响。

---

(1) 梁启超：《亡国篇》，《国民报》，1901年8月第4期。

(2) 李新主编：《中华民国史》第1编，中华书局，1981，138页。

(3) 《国民报》，1901年8月第4期。

(4) 例如，精卫（汪兆铭）：《民族的国民》；蛰伸（朱执信）：《论满洲虽欲立宪而不能》（《民报》第1期，1905年10月）；恨海（田洞）：《满政府之立宪问题》（《复报》第1期，1906年5月）；嗣辑：《〈新民丛报〉非种族革命论之驳议》（《复报》第4期，1906年9月）；怀姜：《立宪驳议》（《复报》第5期，1906年10月）等。

(5) 陶成章：《中国民族权力消长史》，见汤志钧编《陶成章集》，中华书局，1986，212页。

(6) 蛰伸（朱执信）：《论满洲虽欲立宪而不能》，《民报》，1905年10月第1期。

(7) 吴雁南等主编：《清末社会思潮》，福建人民出版社，1992，189页。

(8) 《王船山史说申义》，见《黄帝魂》，黄帝纪元4614年（1903）。

(9) 孙中山：《支那保全分割合论》，《江苏》，1903年第6期。

(10) 陶成章：《中国民族权力消长史》，212页。

(11) 铁生：《敬告我汉族大军人书》，《汉帜》，1907年第16期。

(12) 铁郎：《论说：论各省宜速响应湘赣革命军》，《汉帜》，1907年第1期。

(13) 章太炎：《中华民国解》，《民报》，1907年7月第15期。

(14) 陶成章：《中国民族权力消长史》，212页。

(15) 章太炎：《中华民国解》。

(16) 梁启超：《历史上中国民族之观察》，见吴松、卢云坤、王文光、段炳昌点校《饮冰室文集点校》第三集，云南教育出版社，2001，1678页。

(17) 章太炎：《中华民国解》。

(18) 並木赖寿：《中国の近代史と歴史意識——洋務運動·曾国藩の評価をめぐって》，岩波讲座，《现代中国》第4卷，《歴史と近代化》，1989，76页。

(19) 《龚定盦续集》，卷1。

(20) 台北“中央研究院”近代史研究所编：《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第3辑。

(21) 李鸿章：《奏陈方今天下大势暨分条复陈练兵造船筹饷各事》，见《近代中国对西方及列强认识资料汇编》第2辑第1分册，“中央研究院”近代史研究所，1984，232页。

(22) 孙中山：《临时大总统就职宣言》，见“国防研究院”印行《“国父”全集》，1960，396页。

(23) 孙中山：《五族协力以谋全世界全人类之利益，民国元年九月三日在北京五族共和合进会西北协进会演讲》，见《“国父”全集》，53页。

(24) 孙中山：文言本《三民主义》，见《“国父”全集》，180页。

(25) 孙中山：《中国若无能恢复已失之领土则亦无能立国于大地，民国元年春在南京与报馆记者谈话》，见《“国父”全集》，496页。

(26) 孙中山：《三民主义之具体办法，民国十年六月在广州中国国民党特设办事处演讲》，见《“国父”全集》，889页。

(27) 孙中山：《修改章程之说明，民国九年十一月四日在上海中国国民党本部会议席上演讲》，见《“国父”全集》，887页。

(28) 孙中山：《修改章程之说明，民国九年十一月四日在上海中国国民党本部会议席上演讲》，见《“国父”全集》，887页。

(29) 孙中山：《三民主义之具体办法，民国十年六月在广州中国国民党特设办事处演讲》，见《“国父”全集》，889页。

(30) 孙中山：《三民主义之具体办法，民国十年六月在广州中国国民党特设办事处演讲》，见《“国父”全集》，890页。

(31) 孙中山：《军人精神教育，民国十一年一月在桂林对滇赣粤军讲演》，见《“国父”全集》，913页。

(32) 孙中山：文言本《三民主义》，见《“国父”全集》，180—181页。

(33) 孙中山：《国民党宣言》，1923年1月1日，见《“国父”全集》，753页。

(34) 孙中山：文言本《三民主义》，见《“国父”全集》，180页。

(35) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(36) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第4讲。

(37) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第3讲。

(38) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(39) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(40) 孙中山：文言本《三民主义》，见《“国父”全集》，889—890页。

(41) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(42) 孙中山：《三民主义之具体办法，民国十年六月在广州中国国民党特设办事处演讲》，见《“国父”全集》，889—890页。

(43) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(44) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(45) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(46) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(47) 孙中山：1924年讲演本《三民主义》民族主义，第1讲。

(48) 孙中山：《军人精神教育，民国十一年一月在桂林对滇赣粤军讲演》，见

《“国父”全集》，907页。

第十章　从“民族自决”到“民族自治”：中国共产党民族政策的诞生

在少数民族集中的地区实行民族区域自治，已经成为中华人民共和国的一项重要的政治制度。按照官方解释，民族区域自治制度是中国共产党（以下简称“中共”）根据马克思主义关于民族问题的基本原理，结合了中国国内民族问题的实际情况、为了彻底解决中国国内民族问题而制定的。但是应该注意的是，中共其实并非从最初就选择了“民族自治”作为解决中国民族问题的基本政策。中共关于国内民族问题的基本政策，事实上是先主张实行“民族自决”，然后再转为提倡实行“民族自治”，并在取得政权之后将其确立为中华人民共和国的一项基本政治制度。

毋庸赘言，“民族自决”与“民族自治”，在其内容和性质上都截然不同。那么，中共为什么当初会选择“民族自决”的思想，而在途中又将其放弃转而选择了“民族自治”呢？究其原因可以发现，这一问题其实同时牵涉到了中共建立以来所经历的三个历史进程。第一为中共关于民族思想理论基础的形成及其衍变；第二是中国整体社会的历史体验以及由此所引发的民族问题性质的衍变；第三为中共与中国社会之间关系的衍变以及中共对这一关系的认识的衍变。而通过梳理以上三个历史进程及其相互之间的关系，又可以清楚地看到中共关于中国国内民族问题认识之形成及其衍变的思想轨迹。

一、共产国际指导的“民族自决”与“联邦制”（1922—1937年）

1922年7月16日，中共在上海召开了第二次全国代表大会。在这次

会议通过的《中国共产党第二次全国代表大会宣言》（以下简称《二大宣言》）和《关于国际帝国主义与中国和中国共产党的决议案》（以下简称《二大决议案》）中，中共首次提出了解决中国民族问题的基本思想。

《二大宣言》在《中国共产党的任务及其目前的奋斗》一章中明确提出了中共“奋斗的目标”，其中有：“……（三）统一中国本部（东三省在内）为真正民主共和国；（四）蒙古、西藏、回疆三部实行自治，成为民主自治邦；（五）用自由联邦制，统一中国本部、蒙古、西藏、回疆，建立中华联邦共和国。”[(1)]在《二大决议案》里，也详细写进了中共关于解决中国民族问题的基本方针：“中国共产党第二次大会认为最近要极力要求：……3. 统一中国本部（包括东三省）为真正民主共和国；4. 蒙古、西藏、回疆三部实行自治，为民主自治邦；5. 在自由联邦制原则上，联合蒙古、西藏、回疆，建立中华联邦共和国。”[(2)]可以看出，关于处理中国国内民族问题的基本思想，《二大宣言》与《二大决议案》虽然在文字上稍有出入，但内容完全一致。

由于这两个文献中都出现了“自治”一词，有人根据这两个文献，认为中共解决中国民族问题的基本思想历来都是“民族自治”。然而很清楚，中共第二次全国代表大会提出的“蒙古、西藏、回疆三部实行自治”，不仅与今天中华人民共和国的民族区域自治制度意义上的“自治”，在性质上截然不同；即使与一般政治学上的“自治”的概念也有很大的距离。

就在中共二大召开前夕的6月30日，当时的中共中央执行委员会书记陈独秀，向共产国际提交了一份报告书，其中也涉及了民族问题：“联络各革新党派，作承认蒙古独立及承认苏维埃俄国的运动。”[(3)]陈独秀是在关于中共的“将来计划”的部分中提到这番话的，就在不到一个月之后，他在中共二大上又被选为中共中央委员会总书记。因此可以认为，“承认蒙古独立”，是当时中共的方针；而《二大宣言》与《二大

决议案》中提出的“实行自治”的外延，实际上达到了可以承认民族独立的程度。

自治，就是自律（autonomy）和自我统治（self-government）。然而自治，有个人的自治，也有集团的自治和地域社会的自治（地方自治），并不一定是以民族为单位。根据1966年12月16日联合国通过的《关于经济、社会及文化权力之国际规约》第一条：“所有的人民，可以自由地决定自己的政治地位，并且自由追求其经济、社会和文化的发展。”[(4)]这就是“人民的自决权”。所以，一个民族脱离现有的政治共同体，并且建立自己的民族国家的权利，实质上就是一个“民族自决权”的问题。

但是直到20世纪初期，汉语中事实上并不存在“自决”一词，在很多场合，“民族自决”都是用“民族自治”来形容的。例如，梁启超在1902年说过：“各地同种族、同语言、同宗教、同习俗之人，相视如同胞，务独立自治，组织完备之政府，以谋公益而御他族是也。”[(5)] 1907年，柳亚子提出主张：“一个民族当中，应该建设一个国家，自立自治，不能让第二个民族占据一步。”[(6)]很明显，梁启超、柳亚子所说的“独立自治”“自立自治”，实际上就是指各个民族建立各自民族国家的“民族自决”。同样，《二大宣言》与《二大决议案》中提到的“自治”，从内涵上来说，也更接近于“民族自决”的意义。

中共第二次全国代表大会提出的“蒙古、西藏、回疆三部实行自治”，与今天中华人民共和国的民族区域自治制度意义上的“自治”相比，另一个重要的不同是：提出了采用“联邦制”为中国多民族国家的形式。也就是说，如果蒙古、西藏、回疆（指新疆信仰伊斯兰教的突厥语系居民）的民众有独立的要求，中共就应该同意他们的独立；而如果他们没有独立的愿望，而是愿意与汉族共同生活在一个采用了“共和”形式的国度里，就可以通过建设自由联邦的形式，来保障他们的权利。很明显，中共首次提出的解决中国民族问题的基本政策，是以“自决”——允

许少数民族独立地建设自己的民族国家，与“自治”——希望少数民族与汉族共同建立中华联邦制国家，为两大支柱，或两个层面构成的。

初期的中共之所以能够在民族问题上采用允许少数民族独立、希望少数民族与汉族共同建立中华联邦制国家的思想，可以说在很大程度上首先是因为它作为一个无产阶级政党，单纯地认为阶级利益高于民族利益和国家利益的认识。《二大宣言》指出：“至于蒙古、西藏、新疆等处则不然：这些地方不独在历史上为异种民族久远聚居的区域，而且在经济上与中国本部各省根本不同：因为中国本部的经济生活，已由小农业、手工业渐进于资本主义生产制的幼稚时代，而蒙古、西藏、新疆等处，则还处在游牧的原始阶段之中，以这些不同的经济生活的异种民族，而强统一于中国本部还不能同意的武人政治之下，结果只有扩大军阀的地盘，阻碍蒙古等民族自决自治的进步，并且也不会给中国本部的人们带来丝毫利益。所以中国人民应当反对割据式的联省自治和大一统的武力统一，首先推翻一切军阀，由人民统一中国本部，建立一个真正民主共和国；同时依经济不同的原则，一方面免除军阀势力的膨胀，一方面又因尊重边疆人民的自主，促成蒙古、西藏、回疆三自治邦，再联合成为中华联邦共和国，才是真正民主主义的统一。”[7]

其次，是受到了苏俄民族政策的影响。中共关于国内民族问题的思想，与当时苏俄的民族政策有着非常相似之处。如1918年的《俄罗斯诸民族之权力宣言》里明确写进了“民族自由的自决权”；《俄罗斯社会主义联邦苏维埃共和国宪法》的第二条规定采用联邦制为国家政治体制。从这里可以看到，将联邦制作为无产阶级革命胜利之后的国家体制，并非中共的发明。

而中共当时之所以提出如此解决中国民族问题的基本思想，最主要的原因应该还是它与共产国际之间在组织上的上下级关系。有人说：“中国共产党自从她诞生之日起，就把解决国内民族问题作为中国革命问题的一部分，就努力探索解决民族问题的途径。”[8]但这并非事

实。中共第一次代表大会的所有文献并没有提出关于解决国内民族问题的方针，甚至没有涉及国内民族问题，而在第二次全国代表大会上中共却能够一举提出如此具体的关于国内民族问题的方针，这个现象应该引起注意。因为中共第二次全国代表大会做出的一个最重要的决定，就是申请加入共产国际。这不能不使人联想到，在申请加入共产国际与公开有关解决国内民族问题的思想之间，有无一种必然的联系？

20世纪20年代初期，正是共产国际将民族和殖民地问题列为最重要课题的时期。1920年7月，共产国际第二次大会通过了《关于殖民地和民族问题的纲领》，列宁的民族自决权和联邦制国家构想在各国共产党中得到广泛的传播。而在当时发表的《共产国际的加入条件》中，针对民族问题有着如下明确的规定："（八）关于殖民地与被压迫民族的问题，凡在资产阶级私有这些殖民地或压迫其他民族的国内的党，应该具一种特殊显明的方针。凡愿意属第三国际的党必须严厉告发'他的凶恶帝国主义者在殖民地的威压'；……使本国劳动人民与被压迫民族发生真实的友爱感情。"[(9)]同年的9月，共产国际又在巴库召开了东方民族大会，在37个民族的1891名大会出席者中，就有许多具有共产主义思想的中国人。[(10)]

1922年1月，在共产国际的指导下，远东劳动者大会在莫斯科召开，这次大会再次将民族和殖民地问题列为重要议题。在1月26日召开的第八次会议上，萨巴洛夫做了题为《民族、殖民地问题及共产主义者之态度》的报告，他在报告中明确指示中共："中国的劳动者及其先进分子的中共所面临的首要工作，就是将中国从外国的统治下解放出来，实现土地国有化，打倒督军，建立单一的联邦制民主政治共和国，导入统一所得税。"[(11)]

对于中共来说，这次远东劳动者大会，不仅成为在有关民族的思想和理论上直接接受共产国际指导的一次机会，同时也面临着必须就外蒙古独立问题做出表态的问题。1921年7月11日，外蒙古独立政府成立，

外蒙古独立问题成为一个世人瞩目的问题。众所周知，外蒙古的独立，实际上受到了苏俄的支持。从1921年11月到1922年2月召开的华盛顿会议，在美国的主导下确定了新的东亚国际秩序，没有直接提及关于外蒙古独立的问题，但却呼吁保全中国的领土。以此为背景，在中国南方革命政府中，有一部分政治家公开主张要求“归还蒙古”。这使得苏俄在支持蒙古独立的问题上，感到了一种危机。季诺维耶夫之所以在1月23日所做的题为《国际形势和华盛顿会议的结果》的大会主题报告中，就蒙古问题猛烈攻击中国南方革命政府，完全可以推测出是与此有关。[(12)]

“我们必须向中国南方的革命家们说明，在中国今天这样不仅是分裂为北方和南方，而且分裂为许多地域单位之时，仍然为外国帝国主义的意志所左右之时，如果他们之中的空论家不顾中国人民的现实，提出应该立即将蒙古归还给中国的要求的话，那就是犯下最为严重的错误，不，甚至是‘错误’以上。这种错误，不仅会给蒙古，而且会给中国造成痛苦。一个民族，哪怕只有一点，只要它有压迫思想，它自身就无法得到自由。”[(13)]

在出席这次远东劳动者大会的中国代表团的39名代表中，有14位是中共党员。[(14)]共产国际在外蒙古独立问题上所表现出的强硬态度，一定给这些中共党员留下了深刻的印象。以中共代表团团长张国焘为首的数名代表，在这次远东劳动者大会之后不久就参加了中共第二次代表大会，并且成为中共的领导人。[(15)]应该注意到，中共第二次代表大会特别注意处理蒙古问题，而《二大宣言》中的“妨害蒙古等民族的自决自治的进步，不会给中国本部的人民带来任何利益”的内容，与季诺维耶夫报告的内容在思路上非常相似。

“中共第二次全国代表大会，明确规定了中共是国际共产主义运动的一部分，完成了加入共产国际的最后手续。”[(16)]而共产国际当年所制定的《加入条件》，就被附在了中共第二次全国代表大会做出的《中国共产党加入第三国际决议案》之后。因此可以确认，中共第二次全国代

表大会完全接受了共产国际在远东劳动者大会上表明的有关民族问题的决定及有关外蒙古独立问题的立场。换句话说就是，中共之所以会在第二次全国代表大会上首次提出它关于解决中国民族问题的基本思想，就是因为当时共产国际重视民族问题和出现了外蒙古独立问题；而中共之所以能够制定以“自决”（允许少数民族独立地建设自己的民族国家）与“自治”（希望少数民族与汉族共同建立中华联邦制国家）为两大支柱或两个层面构成的民族问题方针，就是因为它必须忠实地执行共产国际的意志。

共产国际的民族思想和民族政策，产生于近代欧洲社会的背景之下。欧洲在进入近代建设国民国家，即民族国家时期以前，有着数百个相互独立、或通过战争的手段被强拧在一个国家之内的民族集团。而相比之下，中国却有着两千年的以文化和政治形式组合而成的多民族国家的传统。因此，中国历史上的国内民族间关系，与欧洲各国的民族间关系问题有着本质性的差异。

同时，欧洲许多在建设国民国家问题上先行一步的国家，到了后来为了本民族的利益都转而开始欺压国外其他弱小民族，从而发展成为帝国主义国家。共产国际当年制定民族思想和民族政策的一个出发点，是标榜自己维护这些受到了帝国主义侵略的各民族的利益。然而当时的中国，不仅不是一个对外侵略的帝国主义国家，而且还是一个正在遭受许多帝国主义国家侵略和欺压的国家。从季诺维耶夫报告的内容中也可以看出，共产国际当时并非不知道中国自身所处的这种位置。然而，他们在针对中国的民族问题时，不仅丝毫没有考虑中国的历史传统，而且还将中国换位于一个侵略国家。他们这样做的目的，不得不说首先是维护苏俄的利益。共产国际的民族思想和民族政策，并不符合中国的传统和现实。本来就已疲惫衰弱、备受帝国主义侵略的中国，当时如果真正接受了共产国际关于处理民族问题的思想，结果一定是更加疲惫衰弱，更加容易遭受帝国主义的侵略。所幸的是，那时尚且幼稚的中共并没有具备参与国家政策决定的条件。

二、帝国主义侵略与“民族自决论”的质变（1937—1945年）

从第二次全国代表大会召开的1922到1945年之间，中共一直都在主张尊重少数民族的“民族自决权”。例如，1934年1月中央苏区公布的《中华苏维埃共和国宪法大纲》第十四条规定：“中华苏维埃政权以承认中国境内少数民族的民族自决权为目的，承认各小民族有同中国脱离，自己成立独立的国家的权利。蒙古、回、藏、苗、黎、高丽人等凡是居住在中国的地域，他们有完全自决权，加入或脱离中国苏维埃联邦，或建立独立的自治区域。中国苏维埃政权在现在要努力帮助这些弱小民族脱离帝国主义、国民党军阀、王公喇嘛、土司等的压迫统治，而得到完全自主苏维埃政权，更要在这些民族中发展他们自己的民族文化和民族言语。”(17)

然而到了后期，中共提倡的“自决权”明显地变成了一种表述的方式，其内涵事实上已经发生了实质性的变化。1944年3月12日，周恩来在延安各界纪念孙中山先生逝世19周年的演说中说道：“须承认中国境内的民族自决权。在中国人或中华民族的范围内，是存在着汉蒙回藏等民族的事实，我们只有在承认各民族自决权的原则下平等的联合起来，才能成功地‘组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国’。”(18)

可以看出，1934年的《中华苏维埃共和国宪法大纲》中的“脱离中国，建立独立国家的权力”和“在承认各民族自决权的原则下平等的联合”的“民族自决权”，与1944年周恩来所说的“组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”的“中国境内的民族自决权”，不仅两者内涵不同，而且“自决”一词的含义也被彻底改变。对比上述两个文献，可以看出，中共提出的“民族自决论”，实际上可以分为两个时期。前期的“民族自决论”，明确提出了“承认民族独立”；而后期的“民族自决论”，实质上否定了“民族独立”，将各民族之间的关系规定为平等联合、共同组织中华国家的关系。

其实，在更早时期的中共文献中，也可以看到否定“民族独立”的“民族自决论”。例如，中央委员会在1929年9月28日的《给云南省委的指示》中指出：“我们在少数民族中四个口号是：1.　没收地主阶级土地；2. 反对土司制；3. 苗（或说其他少数民族名称）汉工农联合；4. 苗（或其他少数民族名称）民自决。至于民族独立这个口号，对于我们在苗民等工作，并不是一个适当的口号，因为现在云南的工农群众与苗族等都是一样的需要反帝国主义、反封建势力，如果提出民族独立，客观上必然分裂了云南工农与少数民族的联合战线，结果必为法帝国主义利用去。现时在宣传的口号上却是民族自决，而不是民族独立。”(19)这个文献可以证明，中共在更早的时期，已经认识到了在提倡“民族自决”的同时应该将“民族自决”与“民族独立”作为不同的概念，而且指出这样做的原因在于反对“分裂”。但是，对比1934年的《中华苏维埃共和国宪法大纲》的内容可以看出，1929年的《给云南省委的指示》的精神并没有得到贯彻，而这一点很可能是与中共将民族问题的视线转移到了蒙古问题上有关。

从1922年的中共第二次全国代表大会到抗日战争时期，在中共的关于民族问题的文献中，其中很大一部分都是针对蒙古民族问题。例如：1925年的“中国共产党第四届一次扩大执行委员会议关于蒙古问题议决案”，1928年有“中共中央致内蒙特支指示信——关于加紧领导内蒙的民族运动及整顿特支”，1929年有“中国共产党致蒙古境内中国工人书”，1930年有“中共中央关于内蒙工作计划大纲”，1931年有“关于中国境内少数民族问题的决议”，1935年有“中华苏维埃中央政府对内蒙古人民书”等。从这些文献中还可以看出，与20世纪20年代初期重视外蒙古独立问题相比，到了20世纪20年代末期时中共更加重视发生在内蒙古地区的民族问题。而这一变化，当然与当时“内蒙古高度自治运动”的呼声的不断高涨有着直接的关系。

1931年9月，受“九一八”事变的影响，东北地区的一部分蒙古族发起成立了“蒙古自治军”；在蒙古王公的积极活动下，1934年4月又成立

了名义上从属于南京国民政府管辖的“蒙古地方自治政务委员会”。而在这一时期，中共的政策是承认甚至是积极支持发生在内蒙古的民族运动。例如，1928年的《中共中央致内蒙特支指示信》就说：“我们应当积极领导，并作广大的‘民族独立’宣传以唤起内蒙民族的独立运动。”[(20)]可以看出，当时中共之所以“积极领导”“宣传”和“唤起”内蒙古地区的“民族独立”，其主要目的是在内蒙古地区取得主动权以对抗和削弱国民党势力。但是到了20世纪30年代中期以后，内蒙古的民族独立问题愈燃愈烈，而且国际政治色彩越来越浓，并且最终演变为中日关系问题。

1936年5月，“蒙古军政府”成立；到了1937年10月，又成立了“蒙古联盟自治政府”。这两个政府都是由日本支持的傀儡政权。奇妙的是，这两个政府中的主要成员，如德穆楚克栋鲁普（德王）、李守信、吴鹤龄、韩风林等，也是1934年4月成立的“蒙古地方自治政务委员会”的主要成员。[(21)]也就是说，蒙古族社会的一部分上层人物，为了实现他们所谓的“民族独立”，先后通过各种渠道与方法手段，甚至不惜成为日本的傀儡政权，不断地进行着将内蒙古地区从中国分裂出去的尝试。

面对这种形势，中共逐渐认识到了内蒙古的“民族独立”有被日本帝国主义利用来进行分裂和侵略中国的危险，于是开始转为反对发生在内蒙古的民族“独立”甚至是“自治”。1936年8月24日的《中共中央关于内蒙工作的指示信》指出：“内蒙绥远，形势非常紧急，日本帝国主义所制造的蒙古独立政府已经成立，其军队正向绥东大举进攻，目前在变整个内蒙为日本殖民地，以求再并吞全中国与进攻苏联。日本帝国主义占领内蒙，是打着内蒙‘独立自治’的旗帜，他利用中国国民党政府对内蒙的压迫和内蒙的不满，来挑拨内蒙一部分王公军人组织独立政府，脱离中国，而实际上在内蒙一切经济的政治的军事的权力，完全掌握在日本侵略者的手中”，[(22)]“内蒙人民面前的严重问题，就是民族存亡的问题”，“听随日本帝国主义所制造的德王所领导的‘独立自治’，而实际是走向内蒙灭亡变成日本殖民地”。[(23)]

基于以上认识，中共中央委员会在1937年2月7日发出的《关于内蒙工作给少数民族委员会的信》中，正式放弃了它多年来一直提倡的承认内蒙古民族独立的思想：“去年八月间，中央关于蒙古工作的指示信，曾经指出我们在蒙古人民中工作的方针，是‘发动蒙古人民的抗日救亡运动’，‘帮助蒙古人民的抗日运动和民族解放，联合他们一同进行对日作战’，这个总的方针现在是正确的。但是今天的环境与半年以前有大的变动，主要的是绥远的抗战已在进行……。目前蒙古工作的中心，应当是抗日援绥，发动全蒙的人民拥护绥远的抗战……。根据这一中心任务，应着重解释蒙汉的联合一致抗日，这比任何时候都更重要。在目前宣传蒙人的独立或分裂，甚至与汉族的统治者对立，这是非常不妥当的。而且会给日本以便利。”[(24)]

从此以后，中共的所有文献中就几乎不再出现支持和赞成“民族独立”的说法。也就是说，以1937年为界，中共尽管仍然举着支持“民族自决论”的旗帜，然而在实质上已经放弃了支持和赞成民族独立的政策。“民族独立”，实际上都只有利于帝国主义对中国的侵略，这是再清楚不过的。无论是在1929年的云南，或者是在1937年的内蒙古，从这两个例子中都可以看出，促使中共放弃赞成“民族独立”的，都是因为觉察到了帝国主义对中国的领土侵略野心。尤其是日本对中国的侵略，以其凶残性和庞大的野心，促使中共最终放弃了支持和赞成民族独立的思想。

中共在1937年8月15日发布的《抗日救国十大纲领》中提出：“动员蒙民回民及其他一切少数民族，在民族自决民族自治的原则下，共同抗日。”[(25)]然而，所谓民族自决权，就是一个民族可以自己决定自己归属于哪个政治共同体和选择哪种政治体制。如果否定了“民族独立”的选项，那么“民族自决”其实已经变得有名无实。

1945年4月，毛泽东在中共七大上做了题为《论联合政府》的政治报告，他在报告的“少数民族问题”一节中说到，中共完全同意孙中山先

生提出的“承认中国以内各民族之自决权”的民族政策。[26]《论联合政府》中有“少数民族问题”一节，其中贯穿了批判国民政府的少数民族政策，主张只有中共才真正继承了孙中山先生民族政策的思想。毛泽东所批判的国民政府的少数民族政策，实际上就是蒋介石提出的“中华民族宗族说”。蒋介石的“中华民族宗族说”，系统地体现于他1943年的《中华民族之命运》一文中，然而这种思想的形成却更早。

1942年8月27日，蒋介石在西宁向汉、满、蒙、回、藏各族士绅、王公、活佛、阿訇、王公、千百户，做了题为《中华民族整个共同的责任》的演讲：“各位须知：我们中华民国，是由整个中华民族所建立的，而我们中华民族乃是联合我们汉、满、蒙、回、藏五个宗族组成一个整体的总名词。我说我们是五个宗族而不是五个民族，就是说我们都是构成中华民族的分子，像兄弟组成家庭一样。《诗经》上说：‘本支百世’，又说‘岂伊异人，昆弟甥舅’，最足以说明我们中华民族各单位融合一体的性质和关系。我们集许多家族而成宗族，更由宗族合成为整个中华民族。国父孙先生说‘结合四万万人为一个坚固的民族’。所以我们只有一个中华民族，而其中单位最确当的名称，实在应称为宗族。”[27]

在抗日战争的特殊时期，通过建设一个“国族”——“中华民族”来强化少数民族的国民意识和国家意识固然必要，但明言否认各个少数民族是一个独自的民族集团，毫无疑问可能会引起一些“少数民族”领袖人物的反感。可以看出，《论联合政府》一文正是希望通过这些事实警告人们：继承了孙中山先生民族思想的不是当时的国民党，而是中共。《论联合政府》关于少数民族问题的论述，分别出现过两处，在“我们的具体纲领”一节中，毛泽东虽然并未提及“民族自决权”的问题，但是却明确提出：“要求改善国内少数民族的待遇，允许各少数民族有民族自治的权利。”[28]

事实上，作为中共代表大会政治报告的《论联合政府》一文同时具有双重的性质：它既要提出中共今后的发展路线，又要向整个中国社会

表明中共对战后中国国家的政治设想。作为针对中国社会的一面，它要提出各种治国方针政策以向中国社会说明它具有参与治理国家的能力，如果从这个层面就不难理解《论联合政府》专门提出中共不会否定孙中山先生提出的“民族自决权”的问题；而作为党的政治报告，《论联合政府》又要指出今后中共的工作方针，因此可以从这个层面理解它又提出了实质上是否定“民族独立”的“民族自治权”的问题。中共于1945年7月7日发表了《抗日战争八周年纪念口号》，其第7条为：“反对国民党政府压迫蒙民、回民、藏民！要求现在的国民党政府改善国内少数民族的待遇！给国内少数民族以自治权和自决权，加强反攻力量！”[(29)]连同《论联合政府》中的部分，这些应该是中共最后的主张民族自决权的言论。

尽管中共早在1937年时就已经否定了“民族独立”，但却一直没有正式否定“民族自决权”，其原因究竟在哪里呢？这一点可以从日后中共的解释中得到些许答案。1949年10月，中共中央委员会就少数民族问题向中国人民解放军第二野战军前线党委发出如下指示：关于党的民族政策，应当根据人民政协《共同纲领》中民族政策的规定贯彻执行。关于少数民族的“自决权”问题，今天不应再去强调。过去在内战时期，为了反对国民党的反动统治，曾强调过这一口号，这在当时是完全正确的。今天新中国已经诞生，为了完成国家的统一大业，为了反对帝国主义及其走狗分裂中国民族团结的阴谋，在国内民族问题上，就不应再强调这一口号，应强调中华各民族的友爱合作和互助团结。[(30)]从这个指示中可以看出，中共实际上很早前就已经认识到“民族自决权”对国家统一的危害，所以在抗日战争时期就否定了“民族独立”，从而使民族自决变为有名无实；而到了内战时期，为了获得少数民族的支持，中共才一直没有正式提出否定“民族自决权”的问题。

三、否定“联邦制”与“民族区域自治”的确立（**1946—1949**年）

1945年4月，中共第七届全国代表大会在延安召开。大会最后一天6月11日通过的《中国共产党党章》，在序言中提出如下口号："为建立独立、自由、民主、统一与富强的各革命阶级联盟与各民族自由联合的新民主主义联邦共和国而奋斗。"[(31)]第七届全国代表大会是中共在取得政权之前召开的最后一届全国代表大会，在此制定的纲领原本应该成为中共在下一届全国代表大会——1956年9月召开的第八届全国代表大会之前的政治指标，包括在建立政权时所应该采取的政策。然而，日后的事实证明，至少是在对待民族问题上，中共并没有推行和实践过这种"各民族自由联合的""联邦共和国"的形式。其原因就是中共当时没有料到之后不久的世界政治局势和国内政治形势会那么快地向着有利于自己的方向发展，而在其中是否能够将边疆地区的少数民族紧紧地控制在自己一方，又会成为关系到能否顺利发展的关键。

由于抗日战争的结束和亲日势力的退场，内蒙古地区一时出现了政治上的真空状态。在这种状态下，内蒙古地区很快再次出现了鼓吹民族独立的势力。面对这种形势，中共中央委员会在1945年10月23日向晋察冀中央局发出指示："对内蒙的基本方针，目前是实行区域自治。"[(32)]这里甚至不提"民族自治"而提"区域自治"，显然是汲取了当年的教训——20世纪30年代发生在内蒙古地区的"民族自治"运动实质上是谋求独立分裂，而运动的领袖们为了实现这一目的，最终竟然投向日本帝国主义的怀抱。1946年初，旨在实现内蒙古独立的"内蒙古共和国临时政府"和企图先实现蒙古东部和西部的统一之后再实现内外蒙古合并的"东蒙古人民自治政府"先后成立。尤其是"东蒙古人民自治政府"，竟然在它的自治法第一条中，直称它的做法是"根据中共中央的政策"。这种说法，显然是钻了中共民族政策历年变化、概念不清的空子，使被牵了鼻子的中共在内蒙古地区的活动陷入了被动。[(33)]

在抗日战争胜利之后中共的战略方针中，掌握内蒙古尤其是东部地区其实具有非常重要的意义。因为它"不仅关系内蒙民族本身的解放，而且能够建立我党我军巩固的后方及和苏、蒙古军队取得直接联系的有

利地位置”。[34]中共很快认识到“东蒙古人民自治政府”的说法可能成为妨碍自己掌握内蒙古东部乃至东北地区的不利因素，在给东北局的指示信中，中共中央直接批判了成立“东蒙古人民自治政府”一事，并明确指出：“东蒙今天应依和平建国纲领第三节第六条实施地方自治，在辽北省与热河省政府下成立自治区，至多要求成立一单独的省，作为普通地方政府出现，而不应与中国形成所谓宗主国与类似自治共和国的关系，不必要求单独的货币、单独的军队，甚至单独的国旗。”[35]

很明显，内蒙古的民族问题已经被置于中共建立全国政权的战略视野之中。为了迅速解决东蒙古问题，中共派遣蒙古族出身的中央委员会候补委员乌兰夫前往内蒙古，在苏联和外蒙古的支持下，以中共东北中央局、中共晋察冀中央局和中共西北中央局这三大中央局的军事力量为背景，将各民族的势力统一在“内蒙古自治联合会”之下，完全掌握了内蒙古的民族运动。

1946年7月内战爆发后，人民解放军不断取得胜利。在此背景下，1947年5月1日成立了以乌兰夫为首的“内蒙古自治政府”。“内蒙古自治政府”管辖的“内蒙古自治区”，是一个主要由居住于中国边境地区的少数民族为主体构成的省级自治区域。它的成立，也是抗日战争结束后不断高涨的内蒙古民族独立运动，由于不得不听从苏联、外蒙古的意见，最终接受了中共领导并在其引导下得到的结果。然而从日后中国的历史进程来看，它的意义显然不限于此。从出现民族独立思想到成立“自治区”，抗战胜利后内蒙古地区民族问题的经历为中共最终确立其处理国内民族问题的思想，提供了一个良好的实践和实验过程。而从日后中共在大陆建立政权之后所采用的民族政策的角度来看，将“民族自治”与“地方自治”（在中华人民共和国少数民族政策话语中即是“区域自治”）合二为一的“内蒙古自治区”，为中共日后解决中华人民共和国时期的民族问题提供了一种具体的政策模式。

当然，1941年5月中共陕甘宁中央局公布的《陕甘宁边区施政纲

领》，就已经将“民族自治区域”确定为在中共控制的陕甘宁边区（即陕西、甘肃、宁夏交界地域）中解决少数民族问题的具体政策。该《纲领》第十七条规定：“依据民族平等原则，实行蒙回民族与汉族在政治、经济、文化上的平等权利，建立蒙回民族的自治区，尊重蒙回民族的宗教信仰与风俗习惯。”[(36)]根据这一规定，1946年在“边区”中成立了三边回民自治乡、关中回民自治乡、城川蒙古自治州等实行民族区域自治的行政单位。然而比较两者之意义，这些民族区域自治地区根本无法与1947年成立的“内蒙古自治区”同日而语。除了规模之不同，更重要的是前者只是在已经实际控制的地区中导入新的行政区划分制度，而后者则是一个实际解决日益膨胀的民族独立运动势力的具体行动方案。

被具体化到建设民族自治地方的“民族自治论”，实际上包含着一个拒绝将“承认民族独立”作为解决中国少数民族问题政策具体选项的意义。中国大陆学者一般认为，中共关于“民族区域自治”的思想，最早可以追溯到毛泽东1938年10月在中共六届六中全会上所做的政治报告《论新阶段》中的如下一段话：“允许蒙、回、藏、苗、瑶、夷、番等各民族与汉族有平等权利，在共同对日原则之下，有自己管理自己事务之权，同时与汉族联合建立统一的国家。”[(37)]因为《论新阶段》固然没有使用“民族自治”，但是也回避了“民族自决”一词；虽然没有具体言及行政组织构造，但是却表明必须给予少数民族以“自己管理自己”，即实施自我管理的权利。的确，否定民族自决而建立统一国家，同时给予少数民族以自我管理的权利，这些都是中华人民共和国建国以后所实行的“民族区域自治制度”的最基本内容，因此把《论新阶段》看作“民族区域自治”思想的源头并非没有道理。而从这个时间上，我们又可以看出中共1937年放弃“承认民族独立”的口号，与1938年提出“民族区域自治”的思想这两个事件之间，存在着一种内在的因果联系。

中共关于“民族区域自治”的思想，与其初期在共产国际指导下制定的民族政策有很大的不同。其最大的变化，就是决定民族政策的原则，由当初按照共产国际的思想只顾及少数民族利害关系的单一型原则，逐

渐转变为在提倡保障少数民族权益的同时，也注意反对民族分裂和维护国家领土完整，并且注意动员和组织少数民族接受中共领导的复合型原则。问题在于，中共为什么会在1938年的时间点上产生并提出了这种复合型原则的“民族区域自治”思想呢？可以考虑到的因素，除了抗日战争的爆发使中国的社会构造和社会矛盾发生变化之外，就是与中共自身的状况以及在此基础上中共与共产国际之间的关系，与建党初期相比都已经发生了巨大变化有关。

首先是中共与少数民族集团发生了实际的接触，使它有条件可以以现实的眼光注意观察中国自身的少数民族社会，并开始对自己与中国少数民族社会之间的关系进行具体的定位。1934年10月，因为遭受国民政府军的连续围剿，当时正在中国南方的中共中央和红军主力部队放弃了在南方各地的根据地，陆续开始向北方转移（即“万里长征”），并于1935年10月到达陕西省北部的吴起镇。在这一年当中，中共中央和红军主力部队经过了彝族、藏族等少数民族聚居的地区，中共的高级领导人们也因此有了第一次实际接触到少数民族社会的机会。红军虽然最终顺利地通过了少数民族地区，但其中也的确遭遇到了各种各样的困难。即使中共和红军终于在陕北建立了新的根据地之后，其周边仍然环绕着许多少数民族地区。而甘肃省和宁夏省的回民地区，又很快成为国民政府军对中共的陕北根据地进行围剿的基地。

面对这些新情况，在红军通过彝族地区并进入藏族地区以后的1935年8月，中共就开始重新考虑它的少数民族政策。8月5日的《中共中央关于一四方面军会合后的政治形势与任务的决议》中写道：“争取少数民族在中国共产党与中国苏维埃政府领导之下，对于中国革命胜利前途有决定的意义。”[38]也就是说，中共通过与少数民族社会的直接接触，开始认识到了少数民族问题的重要性，并且已经开始注意到争取对少数民族社会领导权的意义。

其次是到了1938年，中共开始摆脱共产国际的全面控制，回归到了

一个中国政党的中共，开始敢于义无反顾地强调整个中国国家和中华民族的利益。中共最初是中国的共产主义者在由苏联派往中国的共产国际代表的帮助下建立起来的，[39]初期的中共不仅势单力薄，也没有成熟的政治思想和组织理论，因此自然而然地全面接受了共产国际的指导。早期的中共受到了苏俄的极大影响。其最明显的事例之一，就是在第二次全国代表大会上，中共遵照苏俄的指示，做出了与国民党建立联合统一战线的决定。而解决中国国内民族问题的基本方针，也正是在此次会议上第一次被提出来的。中共二大召开时全国的中共党员人数仅有123人，这也从一个侧面反映出在一个农民占全国人口80%以上的国度里，要想建立一个真正以产业工人为主体的无产阶级政党是何等不易。

然而星移斗转，1938年11月，时隔四年零十个月在延安召开的中共中央全会——中共六届六中全会，从两个方面标志着中共已进入了新的发展时期。第一，以1937年9月中国抗日统一战线的建立为契机，中共结束了1927年以来的大后退，六届六中全会成为中共重新进入发展时期的一个象征。第二，在毛泽东的领导下，六届六中全会批判了“留苏派”的“右倾机会主义”，中共从此摆脱了共产国际的直接领导，开始了自己走自己道路的历史。而正是在这两个条件之下，已经认识到了少数民族在中国革命中的重要性的中共，才敢于放弃了在共产国际指导下提出的“民族自决论”，改为提倡掌握少数民族领导权的“民族自治论”。因此可以说，“民族区域自治”思想的出笼，也是中共成为一个民族政党的重要标志。

1949年9月21日，由中共主导的中国人民政治协商会议在北京召开。9月29日公布的具有临时宪法性质的《中国人民政治协商会议共同纲领》，确立了“民族区域自治”制度为中华人民共和国解决少数民族问题的基本政治制度和基本政策。“民族区域自治”制度，在规定通过建立民族自治地方以实现少数民族的自主管理，从而保障少数民族权益的同时，还以根本法形式将解决少数民族问题的方法限制在不超过国家领域的范围之内。可以看出，中华人民共和国建立时确立的“民族区域自

治”制度，不过是对中共1938年时所建立的制定少数民族政策的复合型原则的具体化而已。然而，正如当年“东蒙古人民自治政府”宣称“根据中共中央的政策”而谋求民族独立之实那样，在政协会议上仍然有部分少数民族的领导人认为中共应该实现当年所承诺的“联邦制”。

从20世纪30年代后期以来一直是中共少数民族政策最高负责人的李维汉，又担任了中华人民共和国中央人民政府民族事务委员会第一任主任委员。根据他的说明，中国之所以不是以联邦制国家的形式而采用独自的民族区域自治制度来解决中国的少数民族问题，理由主要有以下几点。第一，少数民族人口仅占中国人口总数的6%；第二，许多少数民族与汉民族杂居于同一个地区；第三，汉民族在历史上既做过统治民族，也做过被统治民族，并非一直欺压少数民族；第四，少数民族地区资源丰富但技术落后，汉民族地区技术发达但资源贫乏，因此两个部分，自古以来就是一个经济的共同体，等等。[(40)]然而，这些能够说明“汉民族与少数民族不可分离”的理由，都是一种历史的形成，显然回答不了当年为什么能够承诺“联邦制”而在取得政权时却不愿兑现的疑问。

结　论

纵观1949年前中共关于中国国内民族问题的思想，可以看出，中共关于解决中国国内少数民族问题的基本政策，并非自始至终都贯彻了“民族自治”思想。这个问题，也不是一个能以1949年10月1日中华人民共和国的成立为界，之前同意“民族自决”、之后实行“民族自治”的简单公式就可以全部概括的。在最终将“民族区域自治”制度确定为中华人民共和国一项基本的政治制度之前，中共关于解决中国少数民族问题的基本思想，大致可以分为以下三个不同的历史时期。

第一个时期为1922—1937年。在这个时期中，中共的民族思想是由同意“民族自决”——允许少数民族独立建设自己的民族国家，与提

倡“民族自治”——希望少数民族与汉族共同建立联邦制国家为两大支柱或两个层面构成的。第二个时期为1937—1945年。在这个时期里，中共的“民族自决论”发生了质变，在实质上完全否定了少数民族集团脱离中国的“民族独立”；而在这个时期里开始出现的关于“民族区域自治”的思想，说明该时期内中共决定民族政策的原则，由当初按照共产国际的思想只顾及少数民族利害关系的单一型原则，转变为在提倡保障少数民族的权益的同时，也注意反对民族分裂和维护国家领土完整，并且注意动员和组织少数民族接受中共领导的复合型原则。第三个时期为1946—1949年。在这个时期里，中共又放弃了“联邦制”思想，并且通过各种具体实践将“民族区域自治”思想逐步转化为它所领导的新政权的政治制度。

1949年前中共关于国内民族问题思想的变化过程，实际上也是中共自身变化和壮大的过程。上述第一个历史时期，其实也就是中共的幼年期。此一时期中它之所以毫不犹豫地接受“民族自决”和“联邦制国家”的思想，除了受共产国际的指导及影响之外，应该还与诞生不久的中共自身也比较重视阶级政党性质这一点有关。第二个时期相当于中共的青年期，它之所以否定“民族独立”，其原因主要在于帝国主义尤其是日本帝国主义的侵略使中国人民产生了强烈的民族意识，这也使中共意识到要想得到发展，就不能不明确自己作为中华民族一员的性质。第三个时期相当于中共的壮年期。它之所以否定“联邦制”、最终确立“民族区域自治”制度，就是因为它的立场正在发生转变：作为一个执政党，在保障少数民族权利的同时，它还要担负起从制度上保障国家不被分裂的责任。

---

(1) 《中国共产党第二次全国代表大会宣言》，见中共中央统战部编《民族问题文献汇编1921年7月—1949年9月》，中共中央党校出版社，1991，18页。

(2) 《关于国际帝国主义与中国和中国共产党的决议案》，《民族问题文献汇编1921年7月—1949年9月》，8页。

(3) 《中共中央执委会书记陈独秀给共产国际的报告》，《民族问题文献汇编

1921年7月—1949年9月》，6页。

(4) 田畑茂二郎、高林秀雄编：《基本条约·资料集》，东信堂，1986，38页。

(5) 梁启超：《新民说》，见《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷，生活·读书·新知三联书店，1960，120页。

(6) 柳亚子：《民权主义！民族主义！》，见《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷，生活·读书·新知三联书店，1963，814页。

(7) 《关于国际帝国主义与中国和中国共产党的决议案》，《民族问题文献汇编 1921年7月—1949年9月》，17页。

(8) 吴宗金：《民族法制的理论与实践》，中国民主法制出版社，1998，121页。

(9) 《共产国际的加入条件》，《民族问题文献汇编 1921年7月—1949年9月》，9页。

(10) コミンテルン（共产国际）编：《极东勤劳者大会》，高屋定国、辻野功译，合同出版，2页。

(11) 《极东勤劳者大会》，224页。

(12) 《极东勤劳者大会》，206—207页。

(13) 《极东勤劳者大会》，60—61页。

(14) 《极东勤劳者大会》，318页。

(15) 远东劳动者大会“分析了当时的国际形势，揭露了华盛顿会议的实质和瓜分中国的阴谋。……大会对中国问题给予了应有的重视”。参加远东劳动者大会的中国代表团团长张国焘，团员瞿秋白、任弼时、俞秀松等人，回国后不久就参加了中共第二次代表大会，并有数人成为中国共产党的领导人（李超钢、李江：《共产国际与中国革命》，新华出版社，1991，11页）。

(16) ［美］ロバート·C·ノース（罗伯特·诺思）：《モスクワと中国共产党》（《莫斯科与中国共产党》），恒文社，1974，101页。

(17) 《中华苏维埃共和国宪法大纲》，《民族问题文献汇编 1921年7月—1949年9月》，209页。

(18) 《关于宪政与团结问题》，《民族问题文献汇编 1921年7月—1949年9月》，730页。

(19) 《给云南省委的指示》，《民族问题文献汇编（1921年7月—1949年9月）》，110页。

(20) 《中共中央致内蒙特支指示信》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，91页。

(21) 参照卢明辉：《蒙古“自治运动”始末》，中华书局，1980，133、179页。

(22) 《中共中央关于内蒙工作的指示信》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，416页。

(23) 《中共中央关于内蒙工作的指示信》，《民族问题文献汇编1921年7月—1949年9月》，417—418页。

(24) 《关于内蒙工作给少数民族委员会的信》，《民族问题文献汇编1921年7月—1949年9月》，450—451页。

(25) 《抗日救国十大纲领》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，553页。

(26) 《论联合政府》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，743页。

(27) 《中华民族整个共同的责任》，见张其昀主编《蒋“总统”集》第2册，“国防研究院”、中华大典编印会，1961，1422页。

(28) 《论联合政府》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，742页。

(29) 《抗日战争八周年纪念口号》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，749页。

(30) 《当代中国的民族工作》编辑部编：《当代中国民族工作大事记　1949—1988》，民族出版社，1990，3—4页。

(31) 中共第七届全国代表大会《中国共产党党章》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，748页。

(32) 《中共中央关于内蒙工作方针给晋察冀中央局的指示》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，964页。

(33) 《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，1013页。

(34) 《中共中央关于内蒙工作方针给晋察冀中央局的指示》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，964页。

(35) 《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，1011页。

(36) 《陕甘宁边区施政纲领》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，678页。

(37) 《陕甘宁边区施政纲领》，《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，

678页。

(38) 《中共中央关于一四方面军会合后的政治形势与任务的决议》，《民族问题文献汇编1921年7月—1949年9月》，306页。

(39) 李超钢、李江：《共产国际与中国革命》，1—6页。

(40) 江平：《李维汉同志在民族理论方面的卓越贡献——在李维汉同志民族理论学术报告会上的发言》，《民族研究》，1985年第1期。

结语　民族与国家：中国多民族统一国家思想的系谱

国家与民族之间的关系，从来都是中国历史的一个重要组成部分，中国的多民族统一国家思想，也是打开中国国家之所以能够在历史的长河中绵延不绝、从小到大之谜的一把钥匙。如果从这个角度理解中国历史的特殊性，可以用以下三点概括：近代以前的中国王朝追求天下国家，进入近代以后的中国政权追求民族国家，而近代以后的国内社会现实和国际政治又迫使中国各个政权在建设民族国家与天下国家的理念之间摇摆。本书主要从前两点的角度进行探讨。

但是，近代以前的中国为什么追求天下国家？进入近代以后中国为什么追求民族国家？近代以后国际国内的社会现实为什么又会让中国在追求民族国家与天下国家之间摇摆？这些问题却并非各自一句话就能够概括的。本书着重于中国的政治构造与文化制度之间的关系，在此基础上追溯中国多民族统一国家的历史，探讨中国多民族统一国家思想的起源及其在各个时代的继承演变，研究各个时代的民族关系和各个王朝处理民族问题政策的性质和得失，通过对不规则的历史事项的再次审视来发掘历史的规律，希望所得出的结论，能够用来回答国际社会对中国追求多民族统一国家形式的质疑，也对我们重新审视和思考今天的民族问题能够有一些启示。

（一）因为中国早期的国家思想是“天下思想”，所以中国从初期国家时代就开始形成多民族统一国家的传统。

先秦时期是中国思想的萌芽期。中国初期的国家构造已经体现了“天下思想”。中国古代的文化制度就是政治制度，“天下思想”就是中华文明的核心内容。“天下思想”的一个重要特征，就是不把“天下”等

同、限定于“中国”，在解释了“中国”在“天下”中所处地位的同时，还规定了周边民族集团在“天下”体系中的地位。按照正统王朝思想的理解，“天下”从地理上可以分为“九州部分”和“九州之外、四海之内”两个部分，从方位上可以分为“中国”与“四夷”，而在民族集团的层次上又可以分为“华夏”和蛮、夷、戎、狄。被称为蛮、夷、戎、狄的异民族集团也被列入“天下”的体系之中，这就是中国多民族统一国家思想的起源，也是中国形成多民族统一国家传统的精神土壤。

中国初期国家社会时期的“天下”实际上是一个“三重的天下”。在这个“天下”的体系中，蛮、夷、戎、狄之所以被设定在最低的地位上，也有他们按照“内”“外”之分处于周边的原因。“多重型天下”的思想有两点值得注意的特征。第一点是在这个“多重型天下”的体系中“四夷”也被看作是必不可缺的一部分，第二点是这个“多重型天下”的体系为蛮、夷、戎、狄进入“中国”提供了可能，因为“多重型天下”的思想摆脱了狭隘的血缘意识，将政治和文化作为划分的标准。尤其是第一点，即“多民族性”才是“天下”本来的真实面貌、才是正统“天子”的统治正当性和合法性标志的思想，在多民族统一国家思想的形成和传承上起到了决定性的作用。

（二）中国多民族统一国家的思想和传统，与其说是**“中国人”**的努力，不如说是**“多民族”**，甚至是**“异民族”**集团的创造。

因为“天下思想”以“天”为根据，所以它强调的“天”之“德”不仅适应于构成“天下”主体的“华夏”，也要适应于周边的蛮、夷、戎、狄。因此，一直主导了中国人国家观念的“天下思想”，自身本来就具备要求实现多民族国家的因素。

“天下思想”中关于多民族国家、多民族“天下”的思想，不过是忠实地反映了中国从先秦时代就是一个多民族国家的历史事实；而构成“天下”的主体民族集团——“华夏”自身，就是在“中国”从部族联合体社会

向初期国家社会过渡的过程中，由众多的部族和民族集团通过“中原化”和“华夏化”而共同形成的。换言之，不是以多民族共存为前提的“天下思想”带来了“中国”的多民族性质和“华夏”的多民族来源，而是“中国”的多民族性质和“华夏”的多民族来源带来了将多民族共存作为前提的“天下思想”。“天下”本来指的就是中国多民族共存的多民族“天下”；而“多民族”性又成为衡量一位“天子”是否具有统治正当性和合法性的标准。这是因为，“天”的概念很有可能就是由那些出身于周边地区民族集团之后进入中原的、所以更加需要正当性和合法性支持的初期国家的领袖们带来的。

（三）儒学思想中的“天子唯德”的思想，使异民族集团可以认同汉民族集团出身的统治者，又使汉民族集团可以认同异民族集团出身的统治者，从而保障了多民族统一国家传统的连续性。

因为“天下思想”以“天”为根据，所以它强调的“天”之“德”，不仅适应于“华夏”，而且适应于包括“夷狄”在内的整个“天下”。“天子”代表“天”对“天下”实行“德治”。因此，中华王朝不能随意对周边的民族集团随意进行军事侵略，即使诉诸军事行动，也只限于受到侵略之时，其目的也只在于恢复“天下”秩序，而不在于占领领土或进行经济掠夺。这种以“德”服“天下”的思想和行动，是许多周边民族集团愿意进入中华王朝保护伞下的原因。

只有“明德”才可以一统“天下”的思想，同时也是周边民族集团敢于在“中国”建立中华王朝的理论根据。不以统治者的民族集团出身，而以是否有“德”作为判断政权合法性的标准，也是许多汉人能够认同异民族统治者的理由。五胡十六国时代就有为数不少的汉人儒士效忠于胡人政权。因为这些汉人儒士认为胡人政权的统治者甚至比汉人统治者更加能够实行德治，更加能够继承中华文化的优良传统，所以承认胡人政权为正统的中华王朝。之所以能够如此判断胡人政权，无疑是受到了中华传统的“天下思想”中关于王朝交替的“革命”思想的影响。在汉人士族看

来，效忠于新的政权并不是投靠异民族集团，而只不过是顺应“天道”，与已经失去“天命”的昏君诀别而已。

五胡十六国时代胡人能够在“中国”建立起政权一事的意义，不仅仅在于说明中华文化具有吸引周边民族集团“向化”的魅力，同时还在于说明“中国人”完全可以接受任何能够体现“天”之“德”的、能够建立并维护“天下”秩序的政权，而不论其统治者是何民族集团出身。

（四）多民族统一国家的形式之所以能够超越时间和空间不断发展，就是因为它在处理民族问题上，表现出一种文化主义的倾向。

中国从初期国家时期起就是一个多民族国家这样一个重大的客观事实，促使当时中国人对“民族”产生了一种特殊的认识。中国最初的民族思想，注重的既不是种族，也不是地域，而是以生活方式、生产方式以及以此为基础形成的行动方式、价值观为代表的文明方式，先秦时代中国人认识的民族集团，实际上是一种文明共同体。

“华”“夏”，原是生活在“中原”地区，以经营农耕生产为主要经济形式的人类或民族集团的自称，来自他们对自己日常从事的农业文明方式的一种认识和概括。华夏称周边的民族集团为蛮、夷、戎、狄，原来这些名称也是来自对对方生产生活方式的认识和概括，本来并不存在歧视的含义。区别某个人和某个民族集团或为“华”“夏”，或为蛮、夷、戎、狄，其首要标准，是看其认同何种文明方式。

以文明方式区别民族共同体的意义在于，它将“民族的”属性看成是一种可以后天变化的属性。虽然不同的民族集团最初因为各自生存于不同的自然环境和社会环境中而各自形成了内容不同的文明体系，但是蛮、夷、戎、狄如果接受了“华夏”的文明方式就可以成为“华夏”，而“华夏”如果接受了蛮、夷、戎、狄的文明方式同样可以变成蛮、夷、戎、狄。“文化”，就是以德教化。在先秦时期的中国人看来，随着“礼”的获得或丧失，“中国”与“四夷”，或者说“文明”与“野蛮”的主体

就可以发生易位。尤其是蛮、夷、戎、狄，通过后天的学习掌握农业文明社会的“礼”，完全可以成为“华夏”。这种思想，在中国的历史上留下了巨大的影响。所以，像北魏和清王朝那由蛮、夷、戎、狄建立的“征服王朝”，也能够被承认是中国的正统王朝；而“中国”，也通过蛮、夷、戎、狄的不断“中原化”和“华夏化”而呈现出不断扩大之趋势。

（五）中国多民族统一国家之所以能够吸收诸多民族集团并且保持了社会的稳定，主要是因为它采用了一种多重型的结构，并且按照中国周边各个民族集团在这个“多重型天下”中的地位，赋予它们以相当的权利和义务。

中国从初期国家社会时期就已经形成的“多重型天下”思想，影响了中华王朝时期的帝国构造。由秦和汉王朝开始建立起来的中华帝国的天下体制，具有三重的构造，即中心的“汉人”地域、虽在“中国”领域内但位于周边地域的由异民族集团实行自治的“内属国”和完全位于“中国”之外的“外臣国”。而秦王朝和汉王朝开始的这种“多重型帝国构造”或“多重型天下体制模式”，又给后来的王朝提供了一个理想的“天下”模式，例如唐王朝就是受其影响而建立起由中国、羁縻府州和四夷构成的多重型天下体制模式。

“天下思想”，无疑是一种以自我为中心的思想。但是应该注意的是，这个“中心”不是与“四夷”相对的“中国”，而是与包括“中国”在内的全世界相对的“天子”，而“天下”的结合原理是一个以“礼”为中心的文化的结合原理。因为在政治上和文化上，蛮、夷、戎、狄与王朝的距离都更加疏远，所以在“天下”体系中的地位就要低于“中国”内部的王畿与各诸侯国。但是按照“礼制”，在“天下”体系中的地位不同，各自的权利、义务和对“天子”的服从关系也就不同。

中华王朝对于进入“天下”体系的异民族社会，并不要求它们实行与“中国”同样的社会制度，也不要求它们立即接受中华文明，同时，并

不实行直接的统治。只要它承认王朝的主权，就可以像汉唐那样在民族社会中建立只象征中央政府的统治权，但并不具有直接行政权的“都护”“都督”，或像明那样建立“土司制度”，承认民族集团进行自治的权利，实行间接的统治。在对于周边民族集团来说中华文明具有强烈的向心力和吸引力、中华王朝具有绝对优势的时代，这种既能保证中央政府的统治权，又保障周边民族集团的利益的体制，保障了多民族统一国家的社会稳定。

（六）在“多重型天下体制模式”中，中华王朝尽管对“中国”以外民族集团采取的政策都是以“羁縻”为主，但是对进入“中国”内部的戎狄，则要制造各种条件，形成“汉化”的趋势，开始“边疆地区的内地化”和“非汉民族的汉化”的进程，直至最后实现政治和文化制度上的统一，因为这也是根除民族歧视和民族对立的根本方法。

几乎所有的中华王朝都欢迎周边民族集团和社会的“中华化”。例如，中国西南部的土司制度，经过元、明、清三个中国历史上实现了“大一统”的朝代，一共存在了近七百年。它虽然是对异民族集团实行间接统治，带有“以夷治夷”的性质，但是在土司制度下，中华王朝也积极推动“边疆地区的内地化”和“非汉民族集团的汉化”。尤其是到了明代，明王朝虽然在替代了元王朝、将西南地区置于自己的统治之下后也继承了元的土司制度，但在由元王朝打下的基础上整理和整顿了土司官制，明确了土司及土司地区在帝国秩序中的位置并对其加以各种限制，并最后实行“改土归流”，将已经具有“汉化”倾向的土司地区变成王朝的直接统治地区，从而彻底实现“边疆地区的内地化”和“非汉民族集团的汉化”，在“中国”内部实现了政治和文化制度上的统一。引导“中国”内部的异民族集团主动“汉化”，这种趋势，既是中国传统的多重型帝国或多重型天下构造思想的具体体现，也是多重型帝国或多重型天下构造能够安定和得以持续扩大的原因。

清王朝在继承了明代土司制度的同时，也继承了明代的改土归流政

策。清王朝实行改土归流政策，虽然也有强化它对少数民族地区的统治的目的，但是更主要的还是想通过它说明清王朝是中华而非夷狄，具有统治中国的合法性。因此，清王朝否定了汉人出于反清意识而持有的华夷、中外之分的思想，甚至违背中华王朝在以文化为背景推动“夷狄的华夏化”和“周边的中国化”的传统，在西南地区以武力手段强行推行了“内地化”和“汉化”，因而清王朝的“改土归流”政策遇到了强烈的抵抗。但是，一个不可忽视的事实是，当年实行了“改土归流”的西南地区，正是中国今天社会最为稳定的民族地区。

（七）**“征服王朝”**会建立**“多元型帝国构造”**或**“多元型天下模式”**，带来中国历史进程的连续性与非连续性的问题。

中国历史上由非汉民族建立的征服王朝，大都是以北方民族为主人公。如辽和元，这些王朝政权最初都是发生在位于“中国”外侧的地区，因而对中国的统治只能是通过战争的手段才得以实现的，所以与“中国”的民众之间必然存在着民族隔阂和民族对立。而面对人口数量相差悬殊、文明形态差异巨大的事实，为了对汉人进行统治，征服王朝也会导入中华王朝传统的政治和文化制度以便以“华”治“华”，同时自己也会积极扮演起正统中华王朝的“天子”；但是在以中华文明的方式统治“中国”的同时，他们又从长久维持政权的目的出发，采用了以“民族”牵制“中国地区存在着王朝”的政策，将位于“中国”以外的自己的民族集团故乡等，视为一个牵制汉人的民族地区。包括后来的清王朝，由征服者建立起来的中华王朝——征服王朝，不仅会将“中国”和他们自己原来的民族地区从地域上进行隔离，而且都会在民族地区中坚持他们独自的、民族的、传统的政治和文化制度，从而通过这种地区、政治和文化制度上的多元化，形成了一种“多元型帝国构造”或“多元型天下模式”。其具体政策可以总结如下：

第一，拒绝汉人进入这一民族地区，中华文明在这一民族地区的传播也被严格禁止。第二，甚至不惜以牺牲本民族集团一部分人的生活幸

福为代价，在这一民族地区内强行保留传统的生产方式和社会构造。第三，从制度上拒绝汉人参与这一民族地区的管理，比如辽朝建立的“南北面官”制度。第四，虽然定正式的首都于中国地域，但是仍然通过一定制度，明示或暗示民族另一个政治中心。例如辽代有“四时捺钵”，元代有“二都制”，清王朝则实行了严格的满洲封禁政策，不许汉人移住清王朝的“龙兴之地”；还将盛京称为“奉天”，以对应中国内地汉人聚居区的“顺天”（北京）和“应天”（南京）地区。

但是应该注意的是，这种依据民族集团为单位实行的隔离和分治，只是征服王朝的统治者在他们开始统治中国之初选择的一种统治方式。事实上，征服王朝的统治集团之后都会出现汉化、中华化的倾向，而随着汉化、中华化程度的发展，这种民族隔离和分治的政策迟早都会失去实际的意义。尽管各个征服王朝都会有“民族”的意识，但从多元型帝国构造或多元型天下体制再到多重型帝国构造或多重型天下体制，也是中国作为一个多民族统一国家所必然具有的历史趋势，这一过程表现出了中华大一统帝国的历史连续性与非连续性的部分及其性质。

（八）清王朝在中国西南部推行的“边疆地区的内地化”和“非汉民族的汉化”政策，并不能够完全代表出身非汉民族集团的清王朝的统治思想。而它在西北地区实行的藩部政策，说明它追求的还是“多元型帝国构造”或“多元型天下体制模式”。

中国历史上每个由非汉民族集团建立的王朝，事实上都同时具有中华王朝与民族政权的双重性质，其最高统治者又都兼有中华王朝皇帝与民族首长的双重身份。作为中国最后一个封建王朝的清王朝，当然也不出此例，甚至可以说比起前代来有过之而无不及。清王朝最大程度地发挥了以“多元型帝国构造”或“多元型天下模式”牵制内地汉人的思想，并因此得以统治了中国近270年。在康、雍、乾三世，蒙古、新疆和西藏先后进入清王朝的统治之下。清王朝虽然也不敢完全信任这些民族集团的上层，但却从统治全中国的层次认识这三个地区的存在意义。它将这

三个地区规定为区别于“中国”的特别行政区——藩部，从制度上禁止藩部地区与汉人和汉文化发生接触，在中央政府六部之外设立了“理藩院”，并建立了许多特殊的法规用以特别处理有关这些地区的事务，将西藏地区的最高长官“驻藏大臣”、新疆地区的最高长官“伊犁将军”等和理藩院的所有职务规定为“旗缺”，使藩部地区与清王朝之间的关系同时变成一种针对内地和汉人的满、蒙、藏、回的民族政治同盟体关系。

“藩部”制度是清王朝借以维持自己民族政权性质的一项根本性的政治制度。清王朝建立这个民族政治同盟体的目的，不是照顾当地的原住民，而是从作为一个只有一百多万人口和三十万军队的民族如何统治中国的需要出发的。事实上，清王朝的这一政策对维持其统治起了相当大的作用，因为中国在历史上屡屡遭受北方游牧集团的侵略，清王朝建立的这一政治同盟体无形中在心理上给了汉人以巨大的压力。然而，清王朝统治蒙古、西藏和新疆的思想和政策严重阻碍了藏、维吾尔、蒙古人形成中国人和中国国家的意识，埋下了中国近代民族问题发生的病灶。

从近代国家的角度来看，清朝的藩部制度的问题在于它模糊了中国的主权领域范围，这就使得中国在建设近代国家过程中确立主权范围时，不仅面临在边疆地区确定领土的任务，而且必须同时大力强化边疆地区居民对于国家的认同意识，二者之间不仅互为因果，更互为手段和目的。因此在分析中国建设近代国家进程时，尤其不能忽视确定“领土”与建设“民族”二者之间的互动关系。

（九）近代中国所面临的国际政治局势，其实是推动晚清政治体制改革的一个动力。俄国和英国势力对新疆的侵略与渗透，又是一个迫使清王朝不得不重新确认领土和主权领域范围的契机。而作为一个出于牵制思想建立多元型帝国构造的征服王朝，清王朝要想确认自己的主权领域范围，就不得不从整理自己的多元型帝国构造开始。因为清王朝的多元型帝国构造实质上是以民族集团划界，所以对多元型帝国构造的整理，事实上也就是梳理王朝与民族之间的关系。在确认主

权领域范围的过程中，清王朝统治者通过“新疆建省”不仅抛弃了民族牵制的思想和民族隔离的政策，甚至鼓励和支持以中华文化来同化其他原来属于藩部的民族集团，以强化边疆居民的国家意识。**1884**年的“新疆建省”是清王朝开始放弃“藩部”制度的标志，也是清王朝放弃民族政权性质的开始，同时还是中国放弃“天下思想”和政治传统的开始。在确认主权领域范围的同时实质上也开始了建设“国民”进程的“新疆建省”，在中国近代国家建设进程上具有开启性的意义。

“新疆建省”是中国建设近代国家进程的第一步。但是应该注意到的是，这是一个建设多民族近代国家的尝试。在这一点上，“新疆建省”与清末的“新政”性质完全一致，但是又与同时期的清末革命运动的性质完全不同。这是因为，以孙中山为首的清末革命家们发动民族革命的目的在于推翻中国内部的清王朝政权，而“新疆建省”的原始动力来自通过保卫边疆以对抗外部帝国主义势力对中国主权领土的侵略，因此出现在“新疆建省”视野中的近代国家是一个多民族国家的形式。

（十）近代民族主义和国民国家理论与中国多民族统一国家的传统思想在原理上有很多互相矛盾的地方，而以孙中山先生为首的清末革命家们找到的解决方法也存在着一定缺陷。

清王朝不信任汉人的民族政策，也是孙中山先生等人开展民族革命的直接原因和号召“反满”民族主义的理由。因此他们并不希望恢复传统的多民族国家形式，而是希望能够建立汉人自己的民族国家（民族主义思想），并因此实现国民国家的理想（民权主义思想）。毫无疑问，孙中山先生的建设近代国家的思想，受到了西欧国民国家理论的影响。但是，无论是对西欧国民国家理论的理解，还是在西欧型国民国家理论是否适合中国国情的问题上，孙中山先生等清末革命家的思想都存在一定的不足。因为中国传统的“天下思想”主张不分华夏、夷狄，而清末革命家向往的近代民族主义则号召以民族划分你我，天下与民族国家，一个开放，一个收敛，二者的性质截然相反。

在欧洲作为近代现象出现的Nation，既是民族，又是国民；Nation State，既是民族国家，又是国民国家。换言之，民族与国民、民族国家与国民国家是同义语，这是由西欧甚至整个欧洲的历史所决定的。在近代的欧洲，民族国家是国民国家的必然前提，国民国家是民族国家的必然结果，二者只是同一事物在不同层次上的不同称呼而已。然而在中国，就像民族不能等同于国民一样，民族国家也并不一定等同于国民国家，如果认为在中国只要建立了民族国家就能够建立国民国家，可以说是只接受了西欧民族主义的外壳，而并没有真正理解西欧民族主义的内涵。西欧民族主义是一种地域型的民族主义，即认为生活于同一领土内的住民，只要在统一的法律和制度之下建立起一种团体意识和共同的文化，就可以成为同一个民族（Nation）。而革命派最初强调的民族主义则是一种民族型的民族主义，即轻视共同的生活地域和共有的文化成分，而重视“民族”的血统。可以说，西欧型的民族主义是要超越现有的各种人类共同体，新建一个与国家领土呈同心圆的国民；而革命派当初的民族主义思想，是在原有的多民族国家内以民族的要素区别各个民族集团，自然含有招致民族对抗和国家分裂的要素。

（十一）以孙中山先生为首的民族主义思想家们提倡民族主义的目的，始终集中于建设“中华民族国家”这一点上。为了达到“驱除鞑虏，恢复中华”的目的，首先提出了建设汉族单一民族国家的“小中华民族思想”。然而当意识到中华民国应该继承清王朝的疆土与属民时，他们的民族主义思想发生了根本的变化，经过提倡“五族共和”的阶段，最后落实到建设“大中华民族”，即同化中国所有民族集团建设一个中华民族上。“大中华民族”是被作为实现国民统合的象征而提出的，目的是要建设“民族国家”，这就是所谓的“国族”，其内涵已超越了“民族”的层次而具有“国民”的性质。然而事实上，以孙中山为首的革命家们自始至终都没有放弃对一个血同源、人同种、文化同质的“中华民族”的追求。这种将民族、国家与血缘、种族、文化等列的“国

族”思想，明显受到了传统的“天下思想”的影响：关于“王道”与民族形成关系之解释肯定了中国历史上的民族融合，原本来自西方国民国家理论的“大中华民族”的设想也借此明确了民族同化的方向。但是由于更加模糊了汉民族与“中华民族”之间的关系性质，建设“中华民族国家”之“国族”的口号，在周边的民族集团中并没有产生太大的反响。

（十二）国共两党及政府在表现“天下思想”与追求民族国家形式二者之间的新挑战。

“天下思想”中的主体是“天子”，即最高统治者，所以他要按照“天”的要求尽到“天子”的职责，这就是体现“天”的仁爱平等，实行“德治”，从而让“天下”的所有人都能感到中华文化的伟大力量，并以此来证实自己的统治正当性和合法性，因此在“天下思想”中没有严格的族界和国界意识。而民族国家的主体是国民，所以建设国民，即让国民知道自己对于国家的责任，是一个近代民族国家成立的前提，因此国家利益优先的原则得到凸显，国家利益的范围，即主权和领土范围也被明确规定下来。这两种不同的思想反映到处理中国的民族与国家之间关系的问题上时，前者常常表现为对边疆民族和少数民族的特殊关心和照顾（以表现仁爱的形式体现“德治”），后者常常表现为通过软硬两手强化边疆民族和少数民族的国家意识（常用手法为国民教育、法制建设、国家象征符号的建设等近代国家建设手段）。

蒋介石《中国之命运》中提出的“中华民族宗族说”主张同为“天下”一分子的各民族集团之间甚至具有血缘关系，而其中所蕴含着的“中华民族是一个”的思想又是为了让边疆民族和少数民族加强国家意识，加入中国抵抗侵略的行列里。而中共随着势力的壮大和国家意识的增强，一方面越来越重视边疆少数民族在保卫国家领土上的作用，一方面又一直不忘向边疆少数民族展示“德治”主义的思想。这说明在中国社会中，“多民族性”象征“德治”的实现，象征获得了统治正当性和合法性的政治文化传统依然具有顽强的生命力。

然而在进入20世纪以后，中国已经无法置身于以民族国家为基本单位的近代国际社会秩序之外。事实上，我们至今还没有能够在“天下思想”和民族国家形式之间找到一个平衡点。这个事实似乎在说明，“天下思想”与民族国家思想之间没有任何可以调和之处，因此具有多民族国家传统的中国要想建设民族国家，必然要走一条比其他国家更为艰难的道路，其实这不过是一种误会。“天下”与“民族国家”同样都是一种追求与保障人类和平幸福的政治体制形式，中国在接触到民族国家思想之前，曾经有数不清的民族集团进入并共同生活在“天下”体系中。这足以说明，中国传统的政治与文化制度也有一定的合理性。在民族主义极端膨胀，各个民族集团之间对立不断升级的今天，中国历史上关于民族集团性质的认识、处理国家与民族之间关系的思想，肯定有借鉴价值，关键只是在于有没有人愿意彻底放弃民族、地区、政治上的偏见去对它进行发现和肯定。

征引文献

史料

《尚书》。

《诗经》。

《周礼》。

《礼记》。

《左传》。

《论语》。

《尔雅》。

《孟子》。

《大学》。

《国语》。

《大戴礼记》。

《荀子》。

《管子》。

《史记》。

《汉书》。

《后汉书》。

《盐铁论》。

《白虎通义》。

《说文解字》。

《吕氏春秋》。

《春秋繁露》。

《晋书》。

《魏书》。

《南齐书》。

《三国志》。

《通典》。

《唐大诏令集》。

《唐会要》。

《全唐文》。

《旧唐书》。

《新唐书》。

《资治通鉴》。

《续资治通鉴长编》。

《太平御览》。

《册府元龟》。

《辽史》。

《全辽文》。

（宋）叶适：《习学纪言》。

《元史》。

《元朝名臣事略》。

《元典章》。

《明史》。

《明会典》。

《明实录》。

（明）张萱：《西园见闻录》。

《清实录》。

《清朝续文献统考》。

《大义觉迷录》。

《筹办夷务始末》。

《钦定平定准噶尔方略》。

《钦定乾隆朝理藩院则例》。

《钦定回疆则例》。

《钦定新疆识略》。

《回疆志》。

《那文毅公奏议》。

《左文襄公奏稿》。

《左文襄公奏疏》。

《左宗棠全集》，上海书店，1986年。

《刘襄勤公奏稿》，文海出版社，1964年。

《龚定盦续集》。

（清）龚自珍：《定庵文集补编》。

（清）王彦威纂辑，王亮编，王敬立校：《清季外交史料》，文海出版社，1964年。

（清）吴汝纶编：《李文忠公全集》，文海出版社，1965年。

（清）章洪钧、吴汝纶编：《李肃毅伯（鸿章）奏议》，文海出版社，1968年。

（清）郭嵩焘：《养知书屋诗文集》，文海出版社，1968年。

（清）郭嵩焘：《郭嵩焘奏稿》，杨坚校补，岳麓书社，1983年。

（清）郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》，岳麓书社，1984年。

（清）刘锡鸿：《英轺私记》，岳麓书社，1986年。

（清）袁大化总裁，王树枬、王学曾编：《新疆图志》，上海古籍出版社，1988年。

（清）曾毓瑜：《新疆靖寇记》，见《征西纪略》卷四，载中国史学会主编《回民起义》第3册，神州国光社，1952年。

（清）黄丙焜、徐鼎藩、李征煦、杨调元：《勘定新疆记》卷一，见中国史学会主编《回民起义》第4册，神州国光社，1952年。

（清）罗正钧：《左宗棠年谱》，岳麓书社，1983年。

“国防研究院”印行：《“国父”全集》，1960年。

台北“中央研究院”近代史研究所编：《近代中国对西方及列强认识资料汇编》，1986年。

《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷（上、下），生活·读书·新知三联

书店，1960年。

《辛亥革命前十年间时论选集》第2卷（上、下），生活·读书·新知三联书店，1963年。

中文著作

A. N.库罗帕特金：《喀什噶利亚》，凌颂纯、王嘉琳译，新疆人民出版社，1980年。

阿拉腾奥其尔：《清代伊犁将军论稿》，民族出版社，1995年。

艾冲：《中国的万里长城》，三秦出版社，1994年。

安作璋、熊铁基：《秦汉官制史稿》下册，齐鲁书社，1985年。

白翠琴：《魏晋南北朝民族史》，四川民族出版社，1996年。

编辑部编：《当代中国民族工作大事记1949—1988》，民族出版社，1990年。

编写组编：《沙俄侵略中国西北边疆史》，人民出版社，1979年。

董作宾：《小屯殷墟文字乙编》9067，“中央研究院”历史语言研究所，1948—1951年。

冯继钦、孟古托力、黄凤岐：《契丹族文化史》，黑龙江人民出版社，1994年。

冯天瑜：《中华元典精神》，上海人民出版社，1994年。

龚荫：《中国土司制度》，云南民族出版社，1992年。

顾颉刚：《史林杂识：初编》，中华书局，1963年。

顾颉刚口述，何启君整理：《中国史学入门：顾颉刚讲史录》，中国青

年出版社，1986年。

郭沫若：《青铜时代》，上海新文艺出版社，1952年。

郭沫若：《殷契粹编》，北京科学出版社，1965年。

国家民族事务委员会编写组编：《民族理论和民族政策》，民族出版社，1985年。

韩儒林主编：《元朝史》上，人民出版社，1986年。

郝苏民译注解补：《鲍培八思巴字蒙古语文献研究入门》（修订本），民族出版社，2008年。

华立：《清代新疆农业开发史》，黑龙江教育出版社，1995年。

李超钢、李江：《共产国际与中国革命》，新华出版社，1991年。

李济琛、陈加林编：《国耻录》，四川人民出版社，1997年。

李新主编：《中华民国史》第1编，中华书局，1981年。

李亚农：《殷代社会生活》，上海人民出版社，1955年。

林恩显：《清朝在新疆的回汉隔离政策》，台湾商务印书馆，1988年。

林幹：《匈奴通史》，人民出版社，1986年。

林幹编：《匈奴史论文选集（1919—1979）》，中华书局，1983年。

卢明辉：《蒙古“自治运动”始末》，中华书局，1980年。

罗贤佑：《元代民族史》，四川民族出版社，1996年。

史卫民：《大一统：元至元十三年纪事》，生活·读书·新知三联书店，1994年。

史卫民：《元代社会生活史》，中国社会科学出版社，1996年。

汤志钧编：《陶成章集》，中华书局，1986年。

王宇信：《西周甲骨探论》，中国社会科学出版社，1984年。

吴松、卢云坤、王文光、段炳昌点校：《饮冰室文集》第三集，云南教育出版社，2001年。

吴雁南等主编：《清末社会思潮》，福建人民出版社，1992年。

吴宗金：《民族法制的理论与实践》，中国民主法制出版社，1998年。

谢维扬：《中国早期国家》，浙江人民出版社，1995年。

忻剑飞：《世界的中国观》，学林出版社，1991年。

辛树帜：《禹贡新解》，农业出版社，1964年。

新疆社会科学院民族研究所：《新疆简史》第2册，新疆人民出版社，1980年。

徐旭生：《中国古史的传说时代》，科学出版社，1960年。

徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1989年。

杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，1981年。

杨志玖审定，李治安、王晓欣等著：《元史学概说》，天津教育出版社，1989年。

姚从吾：《姚从吾先生全集》二，正中书局，1973年。

姚大力：《漠北来去》，长春出版社，1997年。

曾问吾：《中国经营西域史》，新疆地方志办公室影印本（原书〔上海〕商务印书馆），1936年。

曾毅公：《甲骨缀合编》，修文堂旧书店，1949年。

曾永玲：《郭嵩焘大传》，辽宁人民出版社，1989年。

张其昀主编：《蒋“总统”集》第2册，“国防研究院”、中华大典编印会，1961年。

章伯锋：《清代各地将军都统大臣等年表》，中华书局，1965年。

赵云田：《中国边疆民族管理机构沿革史》，中国社会科学出版社，1993年。

中共中央统战部编：《民族问题文献汇编　1921年7月—1949年9月》，中共中央党校出版社，1991年。

周伟洲：《汉赵国史》，山西人民出版社，1986年。

中文论文

陈力：《试论秦国之“属邦”与“臣邦”》，《民族研究》，1997年第4期。

陈涛：《“改土归流”以来湘西黔东北的民族关系》，《贵州民族研究》，1985年第1期。

陈寅恪：《论唐高祖称臣于突厥事》，《陈寅恪先生文史论集》，（香港）文文出版社，1973年。

陈直：《汉晋少数民族所用印文通考》，见中国秦汉史研究会编《秦汉史论丛》第1辑，陕西人民出版社，1981年。

杜玉亭：《元代云南的土官制度》，见《元史论集》，人民出版社，1984年。

何毛堂、李辉南：《土司制度对桂西民族融合的促进作用初探》，《中南民族学院学报（社会科学版）》，1987年第1期。

何兹全：《中国的早期文明和国家的起源》，《中国史研究》，1995年第2期。

恨海（田洞）：《满政府之立宪问题》，《复报》第1期，1906年5月。

胡如雷：《唐太宗民族政策的局限性》，《历史研究》，1982年第6期。

怀姜：《立宪驳议》，《复报》第5期，1906年10月。

江平：《李维汉同志在民族理论方面的卓越贡献——在李维汉同志民族理论学术报告会上的发言》，《民族研究》，1985年第1期。

精卫（汪兆铭）：《民族的国民》，《民报》第1期，1905年10月。

李凤山：《长城带经济文化交流述略》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期。

李泉、杜建民：《论夏商周君主制政体的性质》，《史学月刊》，1995年第3期。

李学勤：《古本〈竹书纪年〉与夏代史》，《华夏文明》第1集，北京大学出版社，1987年。

李宗桂：《论董仲舒的思想方法》，见祝瑞开主编《秦汉文化和华夏传统》，学林出版社，1993年，101页。

林立平：《隋唐的边疆政策》，见马大正主编《中国古代边疆政策研究》，中国社会科学出版社，1990年。

刘范弟：《湖南建省考疑》，《湖南社会科学》，1992年第2期。

刘泽华：《论汉代独尊儒术与思想多元的变态发展》，《秦汉文化和华夏传统》，学林出版社，1993年。

潘洪钢：《清代乾隆朝贵州苗区的屯政》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期。

史继忠：《略论土司制度的演变》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期。

嗣辑：《〈新民丛报〉非种族革命论之驳议》，《复报》第4期，1906

年9月。

苏晓云：《土家族地区“改土归流”之我见》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期。

孙中山：《支那保全分割合论》，《江苏》第6期，1903年。

唐嘉弘：《略论夏商周帝王的称号及国家政体》，《历史研究》，1985年第4期。

铁郎：《论各省宜速响应湘赣革命军》，《汉帜》第1期，1907年。

铁生：《敬告我汉族大军人书》，《民报》第16期，1907年。

王国维：《鬼方昆夷猃狁考》，《观堂集林》，卷13。

王柯：《“汉奸”：想象中的单一民族国家话语》，香港中文大学《二十一世纪》第83期，2004年。

王雷：《民族定义和汉民族的形成》，《中国社会科学》，1982年5期。

王玉哲：《秦人的族源及迁徙路线》，《历史研究》，1991年第3期。

韦启光：《儒学文化对贵州少数民族文化的影响》，《贵州社会科学》，1996年第3期。

萧启庆：《说“大朝”：元朝建号前蒙古的汉文国号》，见《内北国而外中国：蒙元史研究》，中华书局，2007年。

熊德基：《唐代民族政策初探》，《历史研究》，1982年第6期。

杨讷：《元代农村社制研究》，见南京大学历史系元史研究室编《元史论集》，人民出版社，1984年。

于豪亮：《秦王朝关于少数民族的法律及其历史作用》，见中华书局编辑部编《云梦秦简研究》，中华书局，1981年。

于玲：《土司制度新论》，《中南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1997年第4期。

余太山：《两汉魏晋南北朝时期西域南北道绿洲诸国的两属现象——兼说贵霜史的一个问题》，《中国边疆史地研究》，1997年第2期。

张国华：《试论道家文化在汉代的兴衰嬗变》，《秦汉文化和华夏传统》，学林出版社，1993年。

张捷夫：《清代土司制度》，见中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史论丛》第3辑，中华书局，1982年。

张永国：《关于土司制度研究中的几个问题》，《贵州文史丛刊》，1986年第4期。

张羽新：《清代前期各民族统一观念的历史特征》，《清史研究》，1996年第2期。

章太炎：《中华民国解》，《民报》第15期，1907年7月。

蛰伸（朱执信）：《论满洲虽欲立宪而不能》，《民报》第1期，1905年10月。

著者不详：《亡国篇》，《国民报》第4期，1901年8月。

著者不详：《王船山史说申义》，《黄帝魂》，黄帝纪元4614年（1903）。

日文著作

コミンテルン（共產國際）编译：《極東勤労者大会》，高屋定国、辻野功，合同出版，1970年。

ロバート·C·ノース（罗伯特·诺思）：《モスクワと中国共産党》

（《莫斯科与中国共产党》），恒文社，1974年。

安部健夫：《清代史の研究》，創文社，1971年。

貝塚茂樹：《中国の古代国家》，中央公論社，1984年。

宮川尚志：《六朝史研究：政治·社会篇》，日本学術振興会，1956年。

江上波夫编：《中央アジア史》，山川出版社，1987年。

內田吟風：《匈奴史研究》，創元社，1953年。

片岡一忠：《清朝新疆统治研究》，雄山閣，1991年。

平岡武夫：《經書の成立》，創文社，1983年。

杉山正明：《クビライの挑戦：モンゴル海上帝国への道》，朝日新聞社，1995年。

田畑茂二郎、高林秀雄编：《基本条約·資料集》，東信堂，1986年。

尾形勇：《東アジアの世界帝国》，講談社，1985年。

日文论文

王柯：《文明論の华夷観——中国における民族思想の起源》，神戸大学国際文化学部紀要《国際文化学研究》第7號，1997年3月。

王柯：《三重の天下——中国多民族国家思想の起源》，神戸大学《近代》第82號，1997年12月。

王柯：《二重の中国——一九三○年代中国人の辺疆認識の構造》，《思想》第853號，岩波書店，1995年。

王柯：《“漢奸”考》，《思想》第981号，岩波書店，2006年。

小倉芳彦：《裔夷の俘——〈左伝〉の華夷観念》，《中国古代政治思想研究》，青木書店，1970年，144页。

大林太良：《中国边境の土司制度についての民族学的考察》，《民族学研究》第35巻第2號，1970年。

越智重明：《華夷思想と天下》，《久留米大学論叢》第37巻第2號，1988年。

小野川秀美：《雍正帝と大義覚迷録》，東洋史研究會编：《雍正时代の研究》，同朋舍，1986年。

海野一隆：《古代中国人の地理的世界観》，《東方宗教》第42號，1973年。

鎌田重雄：《秦漢政治制度の研究》，日本学術振興会，1962年。

菊池秀明：《明清期，広西チワン族士官の“汉化”と科挙》，《中国——社会と文化》第9號，1994年6月，中国社会文化学会。

工藤元男：《睡地虎秦墓竹簡の属邦律をめぐって》，《东洋史研究》第43巻第1號，1984年。

佐口透：《新疆ウイグル社会の農業問題——1760～1820》，《史學雜誌》第59巻第12號，1950年。

佐藤長：《秦王朝の系统について》，《鷹陵史學》第14號，佛教大學，1988年。

島田正郎：《遼の文化と契丹文字》，《歴史教育》1817期，1970年。

新免康：《ヤークーブ·ベグ政権の性格に関する一考察》，《史学杂誌》第96巻第4号，1987年。

新免康：《“辺境”の民と中国》，《アジアから考える》3《周縁からの歴史》，东京大学出版会，1994年。

並木頼寿：《中国の近代史と歴史意識——洋務運動·曾国藩の評価をめぐって》，岩波講座《現代中國》第4巻，《歴史と近代化》，1989年。

濱田正美：《“塩の義務”と“聖戦”との間で》，《東洋史研究》第52巻第2號，1993年。

堀直：《清朝の回疆統治についての二、三の問題——ヤールカンドの——史料の検討を通じて》，《史學雜誌》第88巻第3號，1979年。

森熊男：《司馬遷の匈奴観》，《研究集録》（岡山大学）73期，1986年。

其他文字

Demetrius C. Boulger, *The Life of Yakoob Beg; Athalik Ghazi, and Badaulet; Ameer of Kashga*r, Wm. H. Allen & CO., 1878.

J. K. Fairbank, *The Cambridge History of China*, Volume 10: Late Ching 1800–1911,Cambridge University Press, 1978.

Molla Musa Sayrami, *Tarihi Hamidi*, Millatlar Nashriyati, 1986.